SPHINX

REVUE CRITIQUE

EMBRASSANT LE DOMAINE ENTIER DE L'ÉGYPTOLOGIE

Fondée Par Karl Piehl

publiée

avec la collaboration de MM. Amélineau, Baillet, Basset, De Bissing, Daressy, Iacoby, Jéquier, Legge, Legrain, Loret, Montet, Moret, Naville, Reich

par

ERNST ANDERSSON
Professeur Agrégé d'Egyptologie à l'Université d'Upsala
Directeur de la Revue

GEORGE FOUCART
Professeur d'Histoire des Religions à la Faculté des Lettres
de l'Université d'Aix-Marseille
Professeur à l'Institut Colonial de Marseille
Secrétaire de la Rédaction



Vol. XVIII

Publication subventionnée par l'État

A.-B. Akademiska Bokhandeln
UPSALA

Ernest Leroux
28, Rue Bonaparte
PARIS (VIe)

Paul Geuthner
13, Rue Jacob
PARIS (VIe)

J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung
LEIPZIG

En vente chez:
Williams and Norgate
14, Henrietta Street, Covent Garden
LONDON

Librairies E. Flammarion & A. Vaillant
34, Rue Paradis et 41, Rue de la Darse
MARSEILLE

UPSALA 1914—15
IMPRIMERIE ALMQVIST & WIKSELL

TABLE DES MATIÈRES.



Prix de l'abonnement d'un an: 18 francs; 14 sh. 6 d.; 15 M.



Orthographe et Grammaire Coptes
Notes et précisions

par

E. Amélineau.

(Suite[1].)

Tout d'abord je ne séparerai pas l'article du nom qu'il détermine et je n'écrirai pas, comme on l'a fait: **ⲡⲉ ⲡⲣⲟⲫⲏⲧⲏⲥ** ou **ⲡ̅ ⲡⲣⲟⲫⲏⲧⲏⲥ** = *le prophète*, ni surtout **ⲧⲙⲛⲧⲉⲣⲟ ⲛ ⲙ ⲡⲏⲩⲉ** = *le royaume des cieux*, où l'article est réuni à **ⲙⲛⲧⲉⲣⲟ, ⲧⲙⲛⲧⲉⲣⲟ**, quand il en est séparé dans **ⲛⲙⲡⲏⲩⲉ**; mais j'écrirai **ⲡⲉⲡⲣⲟⲫⲏⲧⲏⲥ**, **ⲧⲙⲛⲧⲉⲣⲟ ⲛⲙⲡⲏⲩⲉ**, tout comme les Arabes écrivent النبي, الملكة السماوات. Si le nom avec l'article est précédé d'une préposition écrite avec une seule lettre, comme **ⲛ̅** ou **ⲙ̅**, je réunirai cette lettre au nom et à l'article, comme **ⲛ̅ⲙ̅ⲡⲏⲩⲉ** = *de les cieux,* ou *des cieux,* comme font cas les Arabes en semblable qui écrivent ل en réunissant cette préposition au nom précédé de l'article للشهادة = *vers le martyre.* Si au contraire la préposition est composée de deux ou plusieurs lettres, elle se séparera du nom et de l'article, et j'écrirai **ⲉϫⲛ ⲧⲉⲕⲁⲡⲉ** = *sur ta tête,* comme les Arabes écrivent علي راسك = *sur ta tête.* Pour les prépositions elles-mêmes, j'examinerai quel est leur rôle dans la phrase, et j'écrirai en un seul mot celles que l'usage a réduites à un seul mot, comme **ⲉⲃⲟⲗ**, quoique l'étymologie de ce mot si usé nous montre qu'il était composé de 𓇋𓂋 + 𓃀𓅡 + 𓈖𓏥 + 𓂋𓏤 = *erbounouro;* le

[1] Voir Sphinx XVII, 6, p. 177—207.

premier mot a d'abord perdu le 𓂋 devant 𓃀𓅱; le mot lui-même se réduit à la lettre 𓃀 ou aux deux lettres ⲃⲟ, quoique je suis persuadé que la lettre *o* n'est restée que pour remplacer les lettres 𓈖𓏥 qui ont disparu, et le 𓂋𓏤 a donné régulièrement ⲗ si bien que le tout s'est en quelque sorte condensé en ⲉⲃⲟⲗ = *dehors, vers le lieu de la porte* ou *vers le lieu de ceux qui sont à la porte;* je n'écrirai jamais ⲉ ⲃⲟⲗ, car il n'y a aucune raison de séparer la première lettre des trois autres. Ce mot ⲉⲃⲟⲗ sert à former des prépositions composées qui sont de véritables locutions prépositives, comme le mot ⲉⲙⲁϣⲱ est une véritable locution adverbiale formée de quatre mots: ⲉ + ⲙⲁ + ⲁϣ + ⲱ, en hiéroglyphes: 𓇋𓅱 + 𓅓 + 𓂋 + 𓂋 =*étant biens nombreux grandement*, et le tout signifie *beaucoup*. De même, si le mot ⲉⲃⲟⲗ s'unit à d'autres mots pour former des locutions prépositives, j'unirai ces mots entre eux, quel que soit leur nombre, et j'écrirai ⲉⲃⲟⲗϩⲓⲧⲟⲟⲧϥ, quoique je sache très bien que ce mot est composé de ⲉⲃⲟⲗ + ϩⲓ + ⲧⲟⲟⲧ + ϥ = *hors de sa main*, c'est-à-dire: *par son entremise,* car pour faire qu'un effet quelconque soit produit par l'entremise de quelqu'un, il faut que cet effet semble sortir et sorte réellement de la main de quelqu'un pour devenir la possession de quelque autre. Cependant il y a là une exception que je dois faire connaître. Certains verbes égyptiens se construisent avec des prépositions qui en déterminent le sens, et ces prépositions se conduisent parfois comme de véritables prépositions séparables; je les séparerai donc du verbe naturellement; mais alors il se produit un fait curieux: la première préposition qui par le sens s'attache au verbe, comme ⲉⲃⲟⲗ, peut être suivi d'une seconde préposition avec laquelle elle s'unit d'ordinaire pour formes une locution prépositive, ⲉⲃⲟⲗϩ̅ⲛ̅, ⲉⲃⲟⲗϧⲉⲛ; en ce cas faut-il la réunir ou la séparer de la seconde? Je serai d'avis qu'il faut séparer les deux préposition pour laisser à la première son rôle grammatical en entier, et j'écrirai ⲉⲃⲟⲗ ϩ̅ⲛ̅ ou ⲉⲃⲟⲗ ϧⲉⲛ dans le cas susdit.

L'article, nous l'a vons vu, ne doit jamais être séparé du nom qu'il détermine; mais il y a d'autres déterminatifs qui indiquent l'objet dont on parle, la possession de cet objet; ces déterminatifs et ces possessifs, en égyptien et en copte, se forment naturellement de l'article en ajoutant une ou plusienrs lettres qui spécifient la nuance de la pensée: **пєι, паι, тєι, таι, нєι, наι,** pour les démonstratif; **па, пєк, пє, пєϥ, пєс, пєн, пєтн, пωоү** pour les possessifs ainsi formés de l'article et du suffixe de chaque personne. D'après le principe posé pour l'article, je réunirai les démonstratifs, et les possessifs, aux noms qu'ils déterminent. Il en sera de même du conjonctif **пєт** ou **пєнт** = *le qui, celui qui;* il sera réuni au verbe dont il est le sujet: **пєтр̄, пєнтаϥр̄** = *celui qui fait, celui qui a fait;* **пєтр̄ нобє** et **пєнтаϥр̄ нобє** = *celui qui pèche* et *celui qui a péché,* et je n'écrirai certes pas tantôt **пєт р̄ нобє** et tantôt **пєтр̄ нобє**, tantôt **пє нтаϥ р̄ нобє** et tantôt **пєнтаϥр̄ нобє,** si la phrase signifie bien *celui qui pèche,* et *celui qui a péché.* Je ne ferai exception que pour les adjectifs numéraux qui sont de véritables noms de nombre régissant le nom dans la phrase égyptienne et n'en étant nullement régis, car l'égyptien dit: *un d'homme, deux de femmes, milliers d'anges,* le nom régi restant au singulier. Si ces nom de nombre sont composés, j'écrirai séparement chaque mot composant, à moins qu'il ne forme qu'un seul tout par la coutume. Surtout je me garderai bien d'écrire en amalgamant les mots **аншωншω, антбантба,** *des milliers de milliers, des myriades de myriades,* écrivant **аншω ншω, антба нтба,** comme nous séparons nous mêmes les mots, car il n'y a aucune raison pour les unir.

Si je passe au verbe, j'appliquerai les mêmes principes, que la racine verbale ait la forme pleine, soit à l'état construit ou employée avec suffixes. Si elle est seule ou si elle a un sujet placé en avant, les mots seront séparés les uns des autres: **пϫоєιс ϭωнт єрон** = *le seigneur est irrité contre nous,* comme les Arabes écrivent: قال زيد = *Zéid a dit.* Mais il est bien rare que le sujet, le verbe et le complément se présentent à nous dans cet état

analytique; le plus souvent le verbe est réuni à son sujet, à la lettre qui indique le présent ou le passé, aux particules qui indiquent le futur, le conditionnel, le subjonctif, l'optatif; à la négation sous les différentes formes ou degrés, etc.; en ce cas que fera-t-on? La réponse est bien simple: on appliquera les principes posés plus haut. Si le verbe est ou présent et si le sujet est un affixe, ce préfixe doit se réunir au verbe comme le suffixe complément, et le tout ne formera qu'un seul mot: ϥϫⲱ = *il dit*, ϥϣⲱⲡⲉ = *il existe*, ϥϭⲛ̄ⲧϥ = *il le trouve;* si les mots sont à écriture pleine, il faudra bien faire attention à ne pas les écrire pleinement, ⲉϥϫⲱ, ⲉϥϣⲱⲡⲉ, etc., d'après ce que j'ai dit au paragraphe précédent, car alors ces mots se confondrait avec le participe, ou bien il faut avertir le lecteur, ce qui ne me paraît pas possible dans une édition critique qui doit être homogène.

Si le verbe est au passé, comme la lettre indicatrice de ce passé est ⲁ, il faut la joindre au sujet et à la racine, ⲁϥⲉⲓ = ⲁ + ϥ + ⲉⲓ = *il est* venu, qu'il y ait ou non suffixe. Si le verbe est à l'imparfait ou au plusqueparfait, les particules s'uniront de même au verbe et au sujet; s'il est au futur, la particule ⲛⲁ = *aller* se met entre le préfixe et la racine verbale: ϥⲛⲁⲱϣ = *il lira*, ϥ + ⲛⲁ + ⲱϣ = *lui aller lire, il va lire, il lira.* De même au subjonctif où le verbe et son sujet sont précédés de la particule ⲛⲧ = *que,* de même à l'optatif où les particules ⲙⲁ + ⲁⲣⲉ = ⲙⲁⲣⲉ se placent avant le préfixe du verbe: ⲙⲁⲣⲉϥⲛⲁⲩ, ⲙⲁ + ⲁⲣⲉ + ϥ + ⲛⲁⲩ = *donner faire lui voir, donne qu'il voie, puisse-t-il voir.* Si le verbe est au conditionnel et si la condition est exprimée par ϣⲁⲛ, comme cette particule se place entre le préfixe et la racine, elle se réunira nécessairement au verbe: ⲁⲥϣⲁⲛϣⲱⲡⲉ = *s'il est arrivé,* ⲁⲓϣⲁⲛϭⲓⲥⲓ = *si je suis élevé;* si au contraire la condition est exprimée par un mot complet par luimême, comme ⲉϣⲱⲡ, ⲉϣⲱⲡⲓ, ⲉϣⲱⲡⲉ, ce mot doit se séparer des autres mots de la phrase: ⲉϣⲱⲡⲉ ⲉⲩⲛⲁⲉϣϭⲙ̄ϭⲱⲙϥ = *s'ils peuvent arriver à le toucher, s'ils le touchent,* ce qui se décompose ainsi: ⲉ + ϣⲱⲡⲉ + ⲉ + ⲩ + ⲛⲁ + ⲉϣ + ϭⲙϭⲱⲙ + ϥ, et ce qui

signifie littéralement: *étant arriver étant eux aller pouvoir toucher lui,* c'est-à-dire: s'ils peuvent arriver à le toucher, l'expression copte notant toutes les difficultés à vaincre pour arriver au but final qui est de toucher, et notre langue se contentant au contraire d'indiquer le but ce qui est plus commode, mais moins expressif. Si le mot ϣⲁⲛ est précédé d'autres particules, comme ⲉⲣⲉ = ⲉ + ⲣⲉ = *étant faire,* ces particules doivent s'écrire avec le mot ϣⲁⲛ, comme dans ⲉⲣϣⲁⲛ ⲟⲩⲁ ⲃⲱⲕ ⲉϩⲟⲩⲛ = *étant faire si quelqu'un aller dedans,* c'est-à-dire: *si quelqu'un entre.* Ici devant l'affixe-sujet on doit toujours écrire pleinement ⲉⲓ, ⲉⲕ, ⲉϥ, etc., car la lettre ⲉ remplace le mot ancien, si bien que ⲉⲓϣⲁⲛϣⲁϫⲉ ⲛ̄ⲙⲙⲁⲩ se décompose aisni: ⲉ + ⲓ + ϣⲁⲛ + ϣⲁϫⲉ, etc. = *étant moi si parler avec eux,* ou: si je leur parlais.

De même encore pour la particule ϣ, qui est tout ce qui reste de l'ancien verbe . Cette particule s'emploie en deux occasions fort différentes: elle sert d'abord à exprimer l'habitude, puis le pouvoir; les grammatiriens la moment ϣ d'habitude et ϣ potentielle: ils traduisent la première par *solere* et le seconde par *posse.* Le mot veut dire *savoir, connaître* et aussi, avec une légère intensité de sens, *pouvoir.* Les Égyptiens avaient très habilement saisi la différence de ces nuances et les avaient utilisées d'une manière très ingénieuse, mettant le ϣ d'habitude avant le sujet et le ϣ potentiel entre le sujet et la racine verbale. Ainsi pour exemple du premier cas: ⲉϣⲱⲡ ⲁⲓϣⲁⲛⲥⲁϫⲓ ⲛ̄ⲙⲙⲁⲩ ϣⲁⲩϯ ⲟⲩⲃⲏⲓ = *si je leur parlais, ils combattaient contre moi.* La première partie ayant déjà été expliquée sauf le mot ⲉϣⲱⲡⲉ employé avec ϣⲁⲛ et qui s'explique tout seul, il ne me reste plus que la seconde à décomposer ainsi: ϣ + ⲁ + ⲩ + ϯ + ⲟⲩⲃⲏ + ⲓ = littéralement: *savoir avoir été eux combattre contre moi,* c'est-à-dire: ils avaient l'habitude de me combattre, parce que si l'on *sait* bien une chose, c'est ce qu'on l'a pratiquée souvent; parce que, par suite de l'expérience répétée, on est porté à la faire très souvent; parce qu'on la fait très facilement, d'où le sens

d'habitude pour notre ϣ. Dans l'exemple suivant: ⲟⲩⲣⲱⲙⲉ ⲉϣⲁⲩⲙⲟⲩⲧⲉ ⲉⲣⲟϥ ϫⲉ ⲡⲁⲩⲗⲟⲥ, le mot ⲉϣⲁⲩⲙⲟⲩⲧⲉ doit se décomposer ainsi: ⲉ + ϣ + ⲁ + ⲩ + ⲙⲟⲩⲧⲉ + ⲉ + ⲣⲟ + ϥ et doit se traduire: *un homme qu'ils avaient l'habitude d'appeler lui Paul,* qu'on appelait Paul, le sens littéral sonnant: *étant savoir avoir été eux appeler lui Paul.* De semblables expressions s'emploient journellement en Égypte, et dans tout l'Orient; c'est ainsi que l'on dit d'un âne en Égypte qu'il *sait* le chemin, parce qu'il a l'habitude de le faire. Par contre, si le ϣ est potentiel, il se place entre le sujet-préfixe et le verbe, et de toute manière doit s'unir au verbe et au sujet; ainsi le verset 44 du chapitre V de l'Évangile selon S[t] Jean fournit un bon exemple de l'emploi de ce ϣ potentiel. La version sa'idique s'exprime ainsi: ⲛ̄ⲁϣ ⲛ̄ϩⲉ ⲛ̄ⲧⲱⲧⲛ ⲉⲧⲉⲧⲛⲁϣⲡⲓⲥⲧⲉⲩⲉ ⲉⲧⲉⲧⲛ̄ϫⲓ ⲉⲟⲟⲩ ⲉⲃⲟⲗϩⲓⲧⲛ̄ ⲛⲉⲧⲛ̄ⲉⲣⲏⲩ ⲁⲩⲱ ⲡⲉⲟⲟⲩ ⲡⲉⲃⲟⲗϩⲓⲧⲛ̄ ⲡⲓⲟⲩⲁ ⲛ̄ⲟⲩⲱⲧ ⲛ̄ⲧⲉⲧⲛ̄ϣⲓⲛⲉ ⲛ̄ⲥⲱϥ ⲁⲛ; c'est-à-dire: *De quelle manière vous, pourrez-vous croire, puisque vous vous glorifiez par vos compagnons, et que la gloire qui provient de cet un unique, vous ne la cherchez pas.* Le texte grec dit: πῶς δύνασθε ὑμεῖς πιστεῦσαι, δόξαν παρὰ ἀλλήλων λαμβάνοντες, καὶ τὴν δόξαν τὴν παρὰ τοῦ μόνου θεοῦ οὐ ζητεῖτε. Le mot δύνασθε est rendu par le seul ϣ potentiel et dans la version baharique; il est remplacé par le mot ϣϫⲟⲙ, où il reparaît et joue le rôle d'un intensif, c'est-à-dire un rôle mitoyen entre le ϣ d'habitude et le ϣ potentiel. Suivant toujours la même règle, j'unirai à la racine verbale les différentes formes de factitif, que ce soient simplement les lettres ⲥ ou ⲧ, ou que ce soit diverses modifications de la racine ⲉⲓⲣⲉ avec la lettre ⲧ, comme ⲑⲣⲉ, ⲧⲣⲉ, avant la lettre ϣ dans son rôle d'énoncer l'habitude, ϣⲁⲣⲉ, etc. Si le verbe a pour sujet un préfixe, ces diverses lettres ou particules se souderont à la racine verbale après ou avant le préfixe; si, au contraire, le sujet est un nom, on écrira les particules séparément, puis le nom, puis le verbe, selon la règle: ⲁ ⲟⲩⲣⲱⲙⲉ ϣⲱⲡⲉ = *fuit homo.* Ainsi on écrira tout d'une traite: ϣⲁϥⲧⲣⲉⲩⲙⲉⲣⲓⲧϥ = *il eut l'habitude de faire qu'ils l'aimassent:* mais on écrira: ⲡⲉϣⲁϥⲧⲣⲉ ⲡⲣⲱⲙⲉ ⲟⲩⲉⲗⲟⲩⲉⲗⲉ ⲉⲃⲟⲗ, comme

l'a très bien l'écrit Peyron, c'est-à-dire: *il faisait en sorte que l'homme hurlât*, littérament: *était savoir avoir été faire faire l'homme hurler* (de douleur)[1]. De même encore pour les particules qui notent le temps: ⲉⲧ, ⲛⲧⲉⲣⲉ; ⲉⲧⲁϥⲛⲁⲩ, ⲛⲧⲉⲣⲉϥⲛⲁⲩ = lorsqu'il vit, la même règle régit les différents cas qui se peuvent présenter.

Les négations demandent les mêmes solutions que les autres particules dont il vient d'être question. Tout d'abord il faut sérier les diverses négations, car il y en a un grand nombre qui ont presque toutes pour racine première la négation 𓂜𓈖 = ⲛ̄. Cette négation se présente sous la forme ⲛ̄ ou ⲙ̄ devant ⲃ, ⲡ ou ⲙ; de plus elle a une seconde forme qui n'est que la précédente redoublée: ⲛ̄ . . . . ⲁⲛ. La première doit se rattacher au verbe et la seconde doit en rester différente, comme dans les exemples suivants: ⲛϯⲥⲱⲟⲩⲛ ⲁⲛ ⲙ̄ⲡⲁⲓⲣⲱⲙⲉ = *Je ne connais pas cet homme* (Matth. XXVI, 72); ⲛϯⲉⲙⲓ ⲁⲛ ϫⲉ ⲁⲣⲉϫⲟⲥ ⲙⲙⲟⲥ ϫⲉ ⲟⲩ = *Je ne sais pas ce que tu dis* (Ibid. 70); ou encore la négation ⲛ̄ peut s'employer seule: ϩⲁⲙⲏⲛ ϯϫⲱ ⲙ̄ⲙⲟⲥ ⲛⲏⲧⲛ̄ ϫⲉ ⲉⲓⲙⲏⲧⲓ ⲛ̄ⲧⲉⲧⲛ̄ⲕⲉⲧ ⲧⲏⲩⲧⲛ̄ ⲛ̄ⲧⲉⲧⲛ̄ⲣ̄ ⲑⲉ ⲛ̄ⲛⲉⲓϣⲏⲣⲉ ϣⲏⲙ ⲛ̄ⲛⲉⲧⲛ̄ⲃⲱⲕ ⲉϩⲟⲩⲛ ⲉⲧⲙⲛ̄ⲧⲉⲣⲟ ⲙ̄ⲙ̄ⲡⲏⲩⲉ = En vérité je vous le dis: *Si vous ne vous convertissez pas et si vous ne devenez pas comme ce petits enfants, vous n'entrerez pas dans le royaume des cieux* (Matth. XVIII, 3). Mais il y a d'autres négations, comme les négations vétatives: ⲙ̄ⲡⲉ, ⲙⲡⲣ̄, ⲙⲡⲱⲣ et ⲙ̄ⲡⲉⲣ; d'autres encore, comme ⲧⲙ̄. Les vétatifs se présentent sous la forme pleine, ⲙ̄ⲡⲱⲣ, ou sous une forme affaiblie; sous la forme pleine ils forment à eux seuls un mot complet par lui-même; sous la forme affaiblie, ils s'allient intimement à la racine verbale: ⲙ̄ⲡⲣ̄ⲣ̄ = *ne fais pas*, ou au préfixe sujet, ⲙ̄ⲡⲉϥ, ⲙ̄ⲡⲁϥ; cette négation vétative se réduit quelquefois à la seule lettre ⲙ̄ dans ⲙⲉⲓ, ⲙⲉⲕ, ⲙⲉϥ, etc. Le vétatif ⲙ̄ⲡⲉⲣ

[1] Le mot ⲟⲩⲉⲗⲟⲩⲉⲗ est une racine géminée; avec redoublement de la radicale ⲗ: ⲟⲩⲗⲗⲉ; ce mot signifie *chanter, émettre un son*; le mot est employé ici au figuré, et nous employons journellement la même figure, lorsque nous disons à un enfant qui pleure et qui crie après qu'on l'a corrigé: Eh bien! Chante maintenant!

ou ⲙ̄ⲡⲣ̄ prend quelquefois un second ⲣ̄ qui représente le verbe ⲉⲓⲣⲉ; ainsi l'on a: ⲙ̄ⲡⲣ̄ⲣ̄ ϩⲟⲧⲉ à l'impératif = *ne fais pas faire crainte, ne crains pas*, car le second ⲣ̄ est une véritable racine à l'état construit, comme ⲙ̄ⲡⲉⲣⲭⲁ ϫⲓϫ = *ne (lui) impose pas les mains*. Parfois la vétation se présente sous la forme ⲙ̄ⲡⲉ, et alors ce n'est plus qu'une négation comme les autres, comme lorsque la Chananéenne supplie Jésus de guérir sa fille. Jésus ne lui répond point d'abord, et le texte dit: ⲡ̄ⲑⲟϥ ⲇⲉ ⲙ̄ⲡⲉϥⲉⲣ ⲟⲩⲱ ⲛⲁⲥ ⲛ̄ⲟⲩⲥⲁϫⲓ = *et lui, il ne lui répondit pas une parole*. De même quand les disciples le supplient d'en finir avec cette femme qui les import une, il leur dit: ⲙ̄ⲡⲟⲩⲧⲁⲩⲟⲓ ϩⲁ ϩ̀ⲗⲓ ⲉⲃⲏⲗ ⲉⲛⲉⲥⲱⲟⲩ ⲉⲧⲥⲟⲣⲙ ⲛ̄ⲧⲉ ⲡⲏⲓ ⲙ̄ⲡⲓⲥ̄ⲗ̄; c'est-à-dire: *Je n'ai pas été envoyé pour autre chose, sinon pour les brebis errantes de la maison d'Israël* (Matth. XV, 23—24). Il en sera de même des particules précédées de la négation, comme ⲙⲡⲁⲣⲉ, ⲙⲡⲁⲧⲉ, etc. Il arrivera de la sorte que nous aurons parfois des mots d'une longueur qui peut nous paraître démesurée, mais qui sont régulièrement formés, comme: ϩⲓⲛⲁ ⲛⲧⲉⲧⲉⲛϣⲧⲉⲙⲉⲣⲥⲕⲁⲛⲇⲁ̀ⲗⲓⲍⲉⲥⲑⲉ = afin que vous ne soyez pas scandalisés (Matth. XVII, 27); le mot est précédé de la particule grecque ἵνα qui est la conjonction marquant le but que l'on doit atteindre, puis vient la conjonction copte ⲛ̄ + ⲧⲉⲧⲛ̄ + ϣ + ⲧⲙ̄ + ⲉⲣ + ⲥⲕⲁⲛⲇⲁ̀ⲗⲓⲍⲉⲥⲑⲉ, pour ⲥⲕⲁⲛⲇⲁ̀ⲗⲓⲍⲉⲥⲑⲁⲓ, mot dans lequel le premier ⲛ̄ est mis pour ⲛ̄ⲧⲉ, et comme la syllabe ⲧⲉ devait se épéter dans ⲧⲉⲧⲛ̄, le scribe ne l'a écrite qu'une fois, faute qui se commettait déjà sous les Pharaons, car les scribes au lieu de [hiéroglyphes] = *comme Ra chaque jour*, se contentaient d'écrire [hiéroglyphes].

Le régime doit toujours se séparer du verbe, sauf le cas où ce régime est un suffixe; dans les autres cas, que la forme soit pleine ou que le verbe soit à l'état construit, on doit séparer le régime du verbe qui le régit, comme font les Arabes. Ainsi j'écrirai ⲣ̄ ⲡⲁϩⲣⲉ = *guérir* ⲣ̄ ϩⲧⲏ = *se repentir*, et non pas ⲣ̄ⲡⲁϩⲣⲉ, ⲣ̄ϩⲧⲏ; j'écrirai ϫⲓ ⲙⲟⲉⲓⲧ = *prendre chemin*, ϯ ⲉⲟⲟⲩ =

donner gloire, ⲣ̄ ⲟⲩⲟⲉⲓⲛ = *faire lumière, illuminer,* et non pas ϫⲓⲙⲟⲉⲓⲧ, ϯⲉⲟⲟⲩ, ⲣ̄ⲟⲩⲟⲉⲓⲛ, ce qui demande une attention particulière du lecteur, surtout dans l'exemple suivant: ⲙⲡⲓⲉⲛⲧⲙⲛⲧⲣⲙⲙⲁⲟ ⲛⲙⲙⲁⲥ = *Je n'ai pas comparé la richesse avec elle* (la sagesse), et j'écrirai ⲙⲡⲓⲉⲛ ⲧⲙⲛⲧⲣⲙⲙⲁⲟ ⲛ̄ⲙⲙⲁⲥ, coupe tout à fait rationelle et qui rend l'intelligence des mots plus facile. Cela m'amène à parler de deux locutions qui servent à indiquer le sujet, que l'on ne traduit jamais, et avec raison, et que tout le monde prend pour un simple indice du sujet: je veux parler du mot ⲛ̄ϫⲉ pour le dialecte de la Basse-Égypte et du mot ⲛ̄ϭⲓ pour le dialecte de la Haute Égypte. Au contraire de mes collègues, je crois que ces deux mots ont un sens précis, celui-là même qu'on est accoutumé à donner aux mots ϫⲉ et ϭⲓ, formes construites des verbes ϫⲱ et ϭⲓ, car ce dernier a la même forme à l'état complet et à l'état construit. La lettre ⲛ̄ n'est que le pronom de la première personne du pluriel, de sorte que nous avons ⲛ̄ϫⲉ = *nous disons* et ⲛ̄ϭⲓ = *nous prenons*. Or, si l'on examine les conditions dans lesquelles sont employés ces deux mots, on verra: 1° que ces particules ne se trouvent jamais, — il n'y en a pas un seul exemple, parce qu'il ne peut y en avoir — avant le sujet, si celui-ci est à la première ou à la seconde personne, ou si le sujet est avant le verbe; 2° que si le sujet est exprimé par un préfixe de la troisième personne du singulier ou du pluriel, après que ce sujet a été de la sorte exprimé, l'auteur l'exprime à nouveau encore, et, comme il n'y a rien de plus fréquent, dans les langues à préfixes et à suffixes, qu'un même pronom représente deux ou trois personnes, les auteurs coptes ont pris le parti de répéter le sujet par pléonasme et de faire précéder le nom qui exprime ce sujet de *nous disons* ou: *nous prenons,* la dernière forme marquant clairement l'intention précise de séparer le sujet de toute autre personne qui pourrait heurter l'esprit du lecteur. Ainsi, pour citer des exemples, quand Jean dans sa prison envoie ses disciples interroger Jésus et lui demander qui il est, le texte de l'Évangile selon S[t] Matthieu s'ex-

prime ainsi: ⲓⲱⲁⲛⲛⲏⲥ ⲇⲉ ⲉⲧⲁϥⲥⲱⲧⲉⲙ ⲉϥⲭⲏ ϧⲉⲛ ⲡⲓϣⲧⲉⲕⲟ ⲉⲑⲃⲉ ⲛⲓϩⲃⲏⲟⲩⲓ ⲛ̄ⲧⲉ ⲡ̄ⲭ̄ⲥ̄ ⲁϥⲟⲩⲱⲣⲡ ⲛ̄ⲃ̄ ⲉⲃⲟⲗϧⲉⲛ ⲛⲉϥⲙⲁⲑⲏⲧⲏⲥ ⲡⲉϫⲁϥ ⲛⲁϥ ϫⲉ ⲛ̄ⲑⲟⲕ ⲡⲉ ⲫⲏ ⲉⲑⲛⲏⲟⲩ ϣⲁⲛ ⲛ̄ⲧⲉⲛϫⲟⲩϣⲧ̄ ⲉⲃⲟⲗ ϧⲁϫⲱϥ ⲛ̄ⲕⲉⲟⲩⲁⲓ . ⲟⲩⲟϩ ⲉⲧⲁϥⲉⲣ ⲟⲩⲱ ⲛ̄ϫⲉ ⲓ̄ⲏ̄ⲥ̄ ⲡⲉϫⲁϥ ⲛⲱⲟⲩ, etc.; c'est-à-dire: *mais Jean lorsqu'il eut entendu parler, étant en sa prison, des œuvres du Christ, il envoya deux de ses disciples, il lui dit: Es-tu celui qui doit venir, ou bien (faut-il) que nous en attendions un autre? — Et il leur répondit, nous disons Jésus,* etc. Il y a là deux personnes auxquelles pouvait se rapporter le préfixe ϥ, Jean et Jésus; le traducteur, pour ne pas laisser de doute au lecteur, a mis: *nous disons Jésus.* De même dans le dialecte sa'idique, lorsque le même Èvangile raconte que les Pharisiens demandèrent un signe à Jésus, et que Jésus leur répond qu'aucun signe ne leur sera donné, sinon celui de Jonas, le texte ajoute: ⲁϥⲕⲁⲁⲩ ⲇⲉ ⲛ̄ⲥⲱϥ . ⲁⲩⲉⲓ ⲇⲉ ⲛ̄ϭⲓ ⲛⲉϥⲙⲁⲑⲏⲧⲏⲥ ⲉⲡⲉⲕⲣⲟ . ⲁⲩⲣ̄ ⲡⲱⲃϣ ⲛ̄ϫⲓ ⲟⲉⲓⲕ ⲛ̄ⲙ̄ⲙⲁⲩ ⲡⲉϫⲁϥ ⲇⲉ ⲛⲁⲩ ⲛ̄ϭⲓ ⲓ̄ⲥ̄, etc.; ce qui signifie: *Il les laissa derrière lui, il s'en alla. Mais il allèrent, nous prenons ses disciples, au rivage; ils oublièrent de prendre (des) pains avec eux. Mais il leur dit, nous prenons Jésus,* etc. Dans ce nouvel exemple, comme les Pharisiens viennent d'être nommés et que l'on aurait pu entendre d'eux les mots *ils allèrent,* le traducteur avertit que ce n'est pas d'eux qu'il faut entendre ce mot, mais bien des disciples de Jésus; et quand Jésus Christ leur parle, comme il y a déjà un certain moment que l'esprit n'est plus occupé par lui, mais bien par les disciples, par le rivage où ils sont allés, de nouveau il répète le sujet pour attirer l'attention et dit: *Nous prenons Jésus,* le séparant ainsi des autres mots qui auraient pu être regardés comme le sujet du membre de ce phrase. J'ai donc en raison d'écrire ⲛ̄ϫⲉ ⲓ̄ⲏ̄ⲥ̄, ⲛ̄ϭⲓ ⲓ̄ⲥ̄ en deux mots.

J'arrête ici ces considérations qui auront pu paraître un peu longues à mes lecteurs; mais, le sujet étant d'importance, j'ai cru devoir le traiter avec tout le développement qu'il méritait, quoiqne je sois bien loin de l'avoir épuisé; ce qui vient d'être dit peut suffira à montrer ce que je pense. Ici, l'un de

mes lecteurs pourra me dire: «C'est très bien; votre pensée ressort bien de ce que vous venez d'énoncer: il n'y a qu'un inconvénient, c'est que cet ensemble de faits, vous l'avez déduit de vos lectures, peut-être avec raison, peut-être avec trop de parti pris; mais si vous avez raison; d'où vient que les scribes coptes ne se soient jamais préoccupé des inconvénients que vous avez signalés?» — Je rassurerai tout de suite mon lecteur et je lui dirai: Les auteurs et les scribes coptes se sont si bien préoccupés de ces inconvénients, qu'ils se sont efforcés d'y parer le plus possible, comme je vais le montrer à présent. Les manuscrits coptes, surtout les plus anciens sur parchemin, et j'entends par là seulements les manuscrits littéraires, — je ne peux l'affirmer pour les papyrus qui sont en trop petit nombre —, sont couverts d'une grande variété de signes auxquels jusqu'à ces dernières années on ne prêtait pas grande attention et qu'on avait pris le parti de considérer comme nuls et non avenus pour la bonne raison que l'on ignorait complètement leur destination. Cependant il avait été visible, dès les premiers instants que l'on s'était occupé du copte, que le trait horizontal, mis au dessus d'une ou de deux lettres, indiquaient l'absence de la voyelle permettant de prononcer les lettres, et l'on crut bientôt savoir que ce trait remplaçait toujours la lettre ⲉ; mais cette conclusion n'est pas toujours exacte, ainsi que je l'ai montré pour le mot ϣⲗⲏⲗ écrit ϣ̄ⲗ̄ⲗ̄. Ce trait horizontal n'était pas le seul employé; il y en avait toute une série à savoir: `, ^, ⁀, ⌣, ~, ', I et ‘. Quand le manuscrit a été soigné, presque tous les mots sont affectés de l'un ou de l'autre de ces signes, quelquefois de deux, et j'avertis ici mes lecteurs qu'il ne s'agit pas de signes employés pour la ponctuation, signes différents de ceux que je viens d'écrire: :, ;, ,, >, <, etc., car il faut toujours, compter avec l'ingéniosité du scribe pour varier les signes et enjoliver les lettres. Il n'est donc pas question ici des signes de ponctuation qui sont indépendants des premiers et qui se placent comme nous les plaçons, au milieu ou au bas de la ligne, tandis

que les autres se mettent en dessus de la ligne et des lettres, tout comme le trait horizontal. Je fus le premier à démontrer la valeur de ces signes, valeur qui me sauta d'abord aux yeux en copiant un manuscrit au *British Museum* et que je passai une quinzaine d'années à vérifier. Il faut croire que cette petite découverte arrivait bien à son heure, qu'elle répondait aussi parfaitement qu'elle le pouvait à l'attente des coptisants, car tout le monde s'en servit, — elle était si commode pour comprendre certains passages autrement fort difficiles —, mais on oublia avec une touchante unanimité d'en mentionner l'auteur, ou si parfois on me nomma, ce fut pour montrer que ma théorie ne répondait pas à tel cas en particulier. Je n'ai point pris le deuil par suite de ce petit déni de justice; ce que je cherche, ce n'est pas que mon nom soit attaché à telle ou telle des pauvres découvertes que j'ai pu faire, car cela importe peu c'est que la découverte faite ait été adoptée en raison de son utilité, ce qui est autrement important pour la science. Or, pour le cas présent, ce que j'ai dit en la préface du premier fascicule des *Œuvres de Schenoudi* s'applique parfaitement: les mots coptes sont bien séparés les uns des autres soit par un `, soit par un `, à la fin des mots, nonobstant la présence d'un signe de ponctuation. C'est ce système que j'ai suivi dans les observations qui précèdent, car en cette question, comme en certaines autres, les Coptes ont bien leur mot à dire, puisqu'ils sont les premiers intéressés à ne pas être laissés de côté comme une quantité négligeable. Je vais en citer un exemple pris des œuvres de Schenoudi au fragment de Naples, n° 201 du catalogue de Zoëga, p. 51: ⲟⲩⲣⲱⲙⲉ ⲉⲡⲉϥϩⲱⲃ ⲡⲉ; ⲉⲛ ϩⲉⲛ ϫⲏ̂ ⲉⲃⲟⲗϩⲛ̄ ⲛ̄ⲃⲁⲗ ⲛ̄ ⲛ̄ⲣⲱⲙⲉ ⲉⲧⲧⲁ̀ⲕⲟ̂ ⲉⲙⲡⲉⲩⲟⲩⲟⲉⲓⲛ, ⲛ̄ⲁϣ ⲛ̄ϩⲉ ⲟⲩⲙⲛ̄ⲧⲥⲟϭ ⲛⲁϥ ⲁⲛ ⲧⲉ ⲉϥϣⲁⲛⲉⲛ ⲛ̄ϫⲏ̂ ⲉⲃⲟⲗ ⲛ̄ϥⲕⲁ̂ ⲛ̄ⲥⲟⲉⲓ ⲛ̄ϩⲏⲧⲟⲩ; c'est-à-dire: «Un homme dont c'est le travail de faire sortir les pailles des yeux des hommes qui perdent leur lumière, comment ne serait-ce pas une sottise pour lui, s'il fait sortir les pailles, (et) qu'il laisse les poutres en eux?». Ici les mots ϫⲏ, ⲉⲧⲧⲁⲕⲟ, ⲛ̄ϥⲕⲁ sont surmonté du signe ^ qu'on peut

prendre soit pour la marque de l'accentuation, soit pour le signe de séparation entre les mots, bien que je sois assez tenté de croire qu'ils servaient aux deux fins. Voici un autre exemple contenant une énumération des péchés ou des crimes que Schenoudi reprochait à ses religieux, et, si le commencement ne contient pas de séparation, les mots qui viennent ensuite sont tous séparés. J'ai dit d'ailleurs que la séparation n'était ordinairement indiquée que pour les mots difficiles, que le plus souvent les mots grammaticaux ou les mots connus et ceux qui viennent d'être employés récemment dans le même manuscrit n'étaient pas surmontés du signe de la séparation, ou pouvaient ne pas l'être. Voici la preuve de tout ce que j'ai avancé: ⲉⲓ̈ⲉ ⲟⲩⲡⲟⲛⲏⲣⲟⲛ ⲛ̄ⲟⲩⲏⲣ᾿ ⲡⲉ᾿ ⲉϫⲓ ⲉⲃⲟⲗϩⲛ̄ ϩⲏⲧϥ̄ ⲉⲣⲉ ⲡϩⲏⲧ᾿ ⲙⲉϩ ⲙ̄ⲡⲟⲣⲛⲓⲁ᾿, ⲙ̄ⲙⲛ̄ⲧⲛⲟⲉⲓⲕ᾿, ⲡ̄ϫⲓ ⲛ̄ϭⲟⲛⲥ̄, ⲡ̄ⲧⲱⲣⲡ̄, ⲙⲙⲛⲧⲙⲁⲓ̈ ⲧⲟ̂ ⲛ̄ϩⲟⲩⲟ̂, ⲙ̄ⲙⲛ̄ⲧⲙⲁⲓ̈ ϩⲟⲙⲧ̄, ⲙ̄ⲙⲛ̄ⲧⲙⲁⲓ̈ ⲡⲉⲧⲉ ⲡⲱⲟⲩ ⲁⲛ ⲡⲉ᾿, ⲙ̄ⲙⲛ̄ⲧⲙⲁⲓ̈ ϩⲏⲩ ⲛ̄ϣⲗⲟϥ᾿, ⲙ̄ⲙⲛ̄ⲧⲟⲩⲁϩⲓ ϩⲏⲧ᾿, ⲛ̄ϯⲧⲱⲛ᾿, ⲙ̄ⲙⲛ̄ⲧϫⲁϫⲉ,ⲛ̄ⲕⲱϩ᾿, ⲙ̄ⲙⲟⲥⲧⲉ᾿, ⲛ̄ⲕⲁⲧⲁⲗⲁⲗⲓⲁ᾿, ⲛ̄ⲕⲁⲧⲏⲅⲟⲣⲓⲁ᾿, ⲙ̄ⲡⲱⲣϫ̄, ⲛ̄ϩⲁⲓⲣⲉⲥⲓⲥ᾿, ⲛ̄ϫⲓⲟⲩⲉ᾿, ⲛ̄ϭⲟⲗ᾿, ⲛ̄ⲁⲛⲁϣ᾿ ⲛ̄ⲛⲟⲩϫ᾿, ⲛ̄ⲕⲣⲟϥ, ⲙ̄ⲙⲛ̄ⲧⲣⲉϥϭⲱⲱ̂ⲙⲉ ⲙ̄ⲡϩⲁⲡ᾿, ⲙ̄ⲙⲛ̄ⲧⲣⲉϥϫⲓ ϩⲟ῾. ⲙ̄ⲙⲛ̄ⲧⲙⲁⲥⲧ ϩⲏⲕⲉ . ⲙ̄ⲙⲛ̄ⲧⲃⲁⲃⲉ᾿ ⲣⲱⲙⲉ, ⲙ̄ⲙⲛ̄ⲧⲛⲁϣⲧ ⲙⲟⲕϩ̄, ⲙ̄ⲙⲛ̄ⲧⲁⲧⲥⲃⲱ᾿, ⲙ̄ⲙⲛ̄ⲧⲁⲧⲥⲱⲧⲙ̄, ⲙ̄ⲙⲛ̄ⲧⲁⲧⲙⲁϩⲧⲉ᾿, ⲡ̄ϫⲁϩⲙ̄, ⲡ̄ⲥⲱⲱϥ, ⲡ̄ϩⲱⲙ ⲉϫⲙ̄ ⲟⲩⲇⲓⲕⲁⲓⲟⲛ῾, etc.[1]. C'est-à-dire: «Eh bien! combien est-il plus mauvais de le recevoir[2], quand le cœur est plein de fornications d'adultère, de rapt, de violence, d'usure, d'avarice, d'amour de ce qui ne leur appartient pas, d'amour de lucre honteux, de dureté, de discorde, d'inimitrés, de jalousie, de haine, de calomnie, d'accusation, de schisme, d'hérésie, de blasphème, de mensonge, de faux serments, de ruses, de perversion de justice, d'acception de personnes, de haine pour les pauvres, de futilité, d'entêtement, d'ignorance, de désobéissance, d'infidélité, de souillures, d'impiété, de piétinement sur tout ce qui est juste». Le lecteur n'a qu'à jeter un coup d'œil attentif sur le texte que je

---

[1] Mémoires publiés par les membres de l'Institut français d'archéologie orientale au Caire, XXIII, p. 51, 52.

[2] Il s'agit du sacrement de l'Eucharistie.

viens de citer et de traduire, et il s'apercevra que les mots sont séparés, soit par le signe ^, soit par le signe ›, et qu'au commencement de ce texte le scribe a oublié de mettre les signes de séparation, ou qu'il ne les a pas mis de propos délibéré, parce que les mots étaient assez connus. En tout cas les dernières lignes offrent des signes qu'il est complètement impossible d'expliquer autrement. Et maintenant que cette grosse question est définitivement réglée, nous pouvons passer à la grammaire.

III.

Pour celui qui est habitué à la langue copte, qui a essayé de surprendre les secrets de sa grammaire et qui a réussi dans son essai autant qu'il le pouvait, les textes de l'Écriture publiés jusqu'ici n'offrent guère qu'un vaste ensemble de fautes de grammaire ou de langue. Jusqu'ici les éditeurs de ces textes si respectables n'y ont guère cherché que des arguments en faveur de telle ou telle opinion religieuse; ils le pouvaient certes, et à bon droit; mais je suis persuadé qu'en se limitant à cette recherche, ils ont laissé de côté des questions qui me paraissent tout aussi importantes. Il me semble peu important en effet qu'un manuscrit ou une famille de manuscrits contiennent un δέ, un καί, un ⲟⲩⲟϩ ou un ⲁⲩⲱ que n'ont pas les autres; il importe peu même qu'un passage ait été rendu, non d'une manière emportant la traduction d'un mot par le mot correspondant, mais d'une façon analogue dont le sens est tout à fait le même, si les expressions sont quelque peu différentes. Ces changements importent peu pour le dogme, car enfin il faut bien compter qu'en passant d'une langue dans une autre, surtout dans une langue si différente que le copte l'est du grec, les exigences de la langue amèneront des divergences, à moins qu'on ne demande au copte de renoncer à toute originalité, et ce serait d'ailleurs en vain qu'on le lui aurait demandé, car il aurait résisté, et ce sont ces divergences qui constituent le caractère d'une langue. Aussi ce sont ces divergences mêmes que nous devons surtout

etudier, si nous voulons comprendre le caractère de la langue. Cette étude m'entraînerait dans une série de recherches trop éloignées du sujet de cet article; il me faut donc me borner simplement à ce qui intéresse l'édition critique de la version copte de la Bible. Je limiterai ce que j'ai à dire à trois ou quatre points: d'abord le verbe ⲡⲉ avec les interrogatifs, en second lieu ce même verbe en certains temps secondaires où il met la nuance, et enfin le préfixe de la deuxième personne du pluriel au futur, c'est-à-dire précédant le verbe ⲛⲁ qui est l'auxiliaire du futur.

Les interrogatifs, sur lesquels je veux attirer l'attention, sont ⲁϣ ou ⲉϣ, ⲛⲓⲙ, ⲟⲩ et ⲟⲩⲟⲛ. Tous ces interrogatifs veulent après eux le verbe ⲡⲉ, qui n'est certes pas un enclitique comme on l'appelle trop souvent, mais bien le verbe *être* lui-même, comme quand nous disons: Qui *est* cet homme? de quelle qualité *est* cette étoffe? qu'*est*-ce?, etc. L'interrogatif ⲁϣ est le même que ⲉϣ: les deux formes répondent au mot hiéroglyphique . Ces deux formes se construisent avec ⲡⲉ. En sa'idique, par exemple, au chapitre VIII, v. 27 de l'*Évangile selon S[t] Mathieu,* lorsque Jésus a apaisé la tempête, les disciples se disent entre eux: ⲟⲩ ⲁϣ ⲙⲙⲓⲛⲉ ⲡⲉ ⲡⲁⲓ = *un de quelle façon est celui-ci?* c'est-à-dire: Quel homme est donc celui-ci? car les vents et la mer lui obéissent. Dans la version baharique, !a phrase que je viens de citer est la suivante: ⲟⲩ ⲁϣ ⲛⲣⲏϯ ⲡⲉ ⲫⲁⲓ. Dans l'*Évangile de S[t] Luc,* ch. XXIV, v. 18—19, quand les deux disciples rencontrent Jésus sur le chemin d'Emmaüs, ils lui disent: ⲛⲧⲟⲕ ⲙⲁⲩⲁⲁⲕ ⲡⲉⲧⲟ ⲛ̄ϣⲙⲙⲟ ⲉⲑⲓⲉⲣⲟⲩⲥⲁⲗⲏⲙ ⲁⲩⲱ ⲙ̄ⲡⲕ̄ⲉⲓⲙⲉ ⲉⲛⲉⲛⲧⲁⲩϣⲱⲡⲉ ⲛ̄ϩⲏⲧⲥ ⲛ̄ⲛⲉⲓϩⲟⲟⲩ. ⲡⲉϫⲁϥ ⲇⲉ ⲛⲁⲩ ϫⲉ ⲁϣ ⲡⲉ; c'est-à-dire: «Tu es le seul qui sois étranger à Jérusalem et qui ne saches pas les choses qui y sont arrivées ces jours-ci. Et il leur dit: Quelles sont elles?». De même au chapitre IX, v. 5 de l'Évangile selon S[t] Mathieu, nous lisons dans la version sa'idique[1]: ⲁϣ ⲅⲁⲣ

[1] La version baharique emploie une autre tournure.

ⲡⲉⲧⲙⲟⲧⲛ̄ ϫⲟⲟⲥ ⲡⲉ ϫⲉ ⲡⲉⲕⲛⲟⲃⲉ ⲕⲏ ⲛⲁⲕ ⲉⲃⲟⲗ ϫⲛ̄ ϫⲟⲟⲥ ⲡⲉ ⲧⲱⲟⲩⲛ ⲛ̄ⲅⲙⲟⲟϣⲉ; c'est-à-dire: «Quel est le plus facile de dire: Tes péchés te sont remis; ou: Lève-toi, marche». Le mot ⲉϣ dans le dialecte que j'appelle oasitique a la même construction; dans la première *Épître aux Thessaloniciens*, ch. 3, v. 19, il est dit: ⲉϣ ⲧⲉ ⲧⲉⲛϩⲉⲗⲡⲓⲥ ⲓⲉ ⲡⲉⲛⲗⲉϣⲓ = «Quelle est notre espérance ou notre joie?»[1]. De même au chapitre VII, v. 4 de l'*Épître aux Hébreux:* ⲛⲧⲉⲧⲛ̄ⲛⲉⲩ ϫⲉ ⲟⲩ ⲉϣ ⲛϭⲟⲧⲛ ⲡⲉ ⲡⲉⲓ ⲛ̄ⲧⲁ ⲁⲃⲣⲁϩⲁⲙ ⲡⲡⲁⲧⲣⲓⲁⲣⲭⲏⲥ ϯ ⲗⲉⲙⲏⲧ ⲛ̄ⲏϥ ⲉⲃⲟⲗϩⲛ̄ ⲛⲉϥϣⲱⲗ; c'est-à-dire: «Voyez de quelle sorte est celui auquel Abraham donne la dîme de ses dépouilles»[2]. Dans tous ces exemples qui ont été pris dans l'Écriture, le mot ⲁϣ, ⲉϣ est accompagné de ⲡⲉ: comme ils ne peuvent donner lieu à amphibologie, ils ont été cités comme exemples typiques.

Le mot ⲛⲓⲙ doit être aussi suivi de ⲡⲉ, comme dans l'exemple suivant: ⲛⲓⲙ ⲡⲉ ⲡⲁⲓ ou ⲛⲓⲙ ⲡⲉ ⲫⲁⲓ = «Quel est cet (homme)?» (Matth. XXI, 10); mais à partir de cet exemple les difficultés vont commencer. Au chapitre XVII, v. 17, l'*Évangile selon St Matthieu* a: ⲛⲓⲙ ⲉⲧⲉⲧⲉⲛⲟⲩⲁϣϥ ⲛⲧⲁⲭⲁϥ ⲛⲱⲧⲉⲛ ⲉⲃⲟⲗ ⲃⲁⲣⲁⲃⲃⲁⲥ ϣⲁⲛ ⲓ̅ⲏ̅ⲥ̅, et dans l'édition sa'idique de M. Horner: ⲉⲧⲉⲧⲛ̄ⲟⲩⲱϣ ⲉⲧⲣⲁⲕⲁ ⲛⲓⲙ ⲛⲏⲧⲛ̄ ⲉⲃⲟⲗ ⲃⲁⲣⲁⲃⲃⲁⲥ ϫⲛ̄ ⲓ̅ⲥ̅ = «Qui désirez-vous que je vous relâche, Barabbas ou Jésus?». Ce verset mérite attention et va donner lieu à plusieurs observations, car il est antigrammatical. Dans la version baharique le mot ⲛⲓⲙ, bien qu'en tête, n'est pas suivie de ⲡⲉ; mais c'est là uniquement la faute du ms. d'Oxford Huntington 17, car d'autres manuscrits, notamment le Paris 15, le manuscrit de Lord Zouche 19 ont: ⲛⲓⲙ ⲡⲉ ⲉⲧⲉⲧⲉⲛⲟⲩⲱϣϥ pour le premier, et ⲛⲓⲙ ⲡⲉ ⲉⲧⲉⲧⲛ̄ⲟⲩⲱϣ pour le second; de même le ms. de Berlin *Orient. Quart.* 165 a ⲛⲓⲙ ⲡⲉⲧⲉⲧⲛ̄ⲟⲩⲁϣϥ; Schwartze a aussi adopté la leçon ⲟⲩ ⲡⲉⲧⲉⲧⲛ̄ⲟⲩⲁϣϥ, et Wilkins celle de ⲟⲩ ⲡⲉⲧⲉⲧⲛ̄ⲟⲩⲱϣ. De plus, c'est l'habitude, la règle dans les autres œuvres coptes

[1] Zoëga, Cat. Cod. Copt. p. 168.
[2] Ibid. p. 159.

de faire suivre ⲛⲓⲙ de ⲡⲉ, quand il est en tête de l'interrogation. Tout au contraire le second des exemples cités nous montre que, si ce mot est mis après d'autres mots, il n'emporte pas le ⲡⲉ, car cet exemple signifie littéralement: «vous voulez que je relâche qui à vous?», le mot ⲛⲓⲙ faisant fonction de régime n'a nullement besoin de ⲡⲉ derrière lui; il n'en a besoin que s'il est sujet, car tout sujet a besoin d'un verbe et le verbe, c'est ⲡⲉ. Or, cette distinction est la source de fautes fréquentes qui déparent les meilleurs ouvrages que j'ai cités dans mon article du *Journal des Savants*. Par exemple dans le ch. V de St Marc, aux versets 30 et 31, quand l'hémorroïsse a touché Jésus et que celui-ci a senti une vertu s'échapper de lui, il demande: ⲛⲓⲙ ⲡⲉⲧⲁϥϭⲓ ⲛⲉⲙ ⲛⲁϩⲃⲱⲥ = «Qui a touché mes vêtements?», et les disciples lui répondent: ⲭⲛⲁⲩ ⲉⲡⲓⲙⲏϣ ⲉⲩϩⲟϫϩⲉϫ ⲙ̄ⲙⲟⲛ ⲟⲩⲟϩ ⲕϫⲱ ⲙ̄ⲙⲟⲥ ϫⲉ ⲛⲓⲙ ⲡⲉⲧⲁϥϭⲓ ⲛⲉⲙⲏⲓ = «Tu vois la foule qui nous presse et tu dis: Qui m'a touché?»[1]. Tous les manuscrits que j'ai collationnés, plus ceux de Berlin, portent cette même leçon que je crois fautive, sauf deux, l'un qui appartenait jadis à Lord Crawford et qui est maintenant à la *bibliothèque* John Rylands de Manchester, et l'autre qui se trouve à notre *Bibliothèque nationale* Copte 19; ces deux manuscrits ont la bonne leçon: ⲛⲓⲙ ⲡⲉ ⲉⲧⲁϥϭⲓ ⲛⲉⲙ ⲛⲁϩⲃⲱⲥ et ⲛⲓⲙ ⲡⲉ ⲉⲧⲁϥϭⲓ ⲛⲉⲙⲏⲓ. Ainsi il y a deux manuscrits seulement contre une quinzaine d'autres, et il semblerait bien que c'est dans la majorité que l'on devrait chercher la bonne leçon, et c'est cependant le contraire qui est le vrai. La version sa'idique a pour le premier passage: ⲛⲓⲙ ⲡⲉ ⲛⲧⲁϥϫⲱϩ ⲉⲛⲁϩⲟⲉⲓⲧⲉ, et pour le second: ⲛⲓⲙ ⲡⲉ ⲛⲧⲁϥϫⲱϩ ⲉⲣⲟⲓ; mais si ces mots semblent tout d'abord militer en faveur de la thèse que je soutiens, c'est par pur artifice de ma part; en réalité les deux passages sont écrits: ⲛⲓⲙ ⲡⲉⲛⲧⲁϥϫⲱϩ, comme si le mots ⲡⲉ + ⲛⲧⲁϥϫⲱϩ n'étaient qu'un seul mot; mais en réalité la logique nous montre qu'il y en a bien deux: ⲡⲉ + ⲛⲧⲁϥ, dont le second est écrit sans voyelle, soit qu'il faille la suppléer,

[1] Édition Horner.

soit que la prononciation omissait les deux ϵ qui se suivent. Dans un autre passage qui se trouve dans les trois Évangiles synoptiques relatant la dispute de préséance entre les Apôtres, l'Évangile selon S[t] Matthieu s'exprime ainsi: ⲛⲓⲙ ϩⲁⲣⲁ ⲡⲉ ⲡⲓⲛⲓϣϯ ϧⲉⲛ ϯⲙⲉⲧⲟⲩⲣⲟ ⲛⲧⲉ ⲛⲓⲫⲏⲟⲩⲓ = *qui donc sera le plus grand dans le royaume des cieux,* et les deux autres Évangiles de S[t] Marc et de S[t] Luc concordent et ont bien: ⲛⲓⲙ ⲡⲉ. Il n'y a donc pas d'incorrection (Marc IX, 34; Luc IX, 46). La recension saʿidique confirme ce jugement et les trois textes ont: ⲛⲓⲙ ⲡⲉ ⲡⲛⲟϭ. Pour la version saʿidique, je ne peux savoir s'il y a des variantes; pour la version baharique, en ce qui concerne le texte de S[t] Matthieu, quoique je n'en aie pas noté, ni Schwartze non plus, M. Horner, qui a collationné d'autres manuscrits, note que le ms. du Vatican 9 qui fut écrit en 1205, a: ⲛⲓⲙ ⲡⲉⲧⲟⲓ ⲛⲛⲓϣϯ, et un second qui est à la Bodléienne d'Oxford sous la cote Marescl. Or. II et qui date de 1214 a: ⲛⲓⲙ ⲡⲉⲧⲟⲓ ⲛ̄ⲛⲓϣϯ. Dans ce qui regarde S[t] Marc, le manuscrit de Manchester a: ⲛⲓⲙ ⲉⲧⲟⲓ ⲛ̄ⲛⲓϣϯ; pour S[t] Luc, il n'a été rencontré aucune variante. C'est donc la contrepartie des passages cités d'abord où nous n'avions que deux manuscrits en faveur de la bonne leçon, car ici nous avons l'unanimité et, dans un cas, il n'y a que deux manuscrits qui aient la mauvaise leçon, l'un qui a omis le mot ⲡⲉ, l'autre qui l'a uni indûment au mot suivant ⲡⲉⲧⲟⲓ pour ⲡⲉ ⲉⲧⲟⲓ. Il n'y a donc aucune raison de contester davantage l'emploi de ⲡⲉ derrière ⲛⲓⲙ initial, et la présence de ⲡⲉ se conçoit naturellement, car autrement il n'y a pas de verbe. Dans le cas ⲡⲉⲧⲟⲓ, ⲡⲉⲛⲧⲁϥ, si l'on comprend que le scribe ait été porté à réunir les deux mots, on comprend aussi que cela ait eu pour cause son manque de réflexion, car le mot ⲡⲉⲧⲟⲓ et ⲡⲉⲛⲧⲁϥ sont tout à fait réguliers, mais dans un autre sens, car le premier signifie *celui qui* (est), et le second *celui que,* de sorte qu'avec ces deux orthographes une amphibologie de plus est créée, et cette orthographe est contraire à la grammaire et à la raison par laquelle et pour laquelle ont été créées les règles grammaticales.

Si je passe maintenant à l'interrogatif ⲟⲩ, je suis obligé de constater la même règle: ⲟⲩ initial dans l'interrogation doit être suivi de ⲡⲉ; mais la encore je me trouve en présence des mêmes défaillances et pour les mêmes causes. D'abord les exemples où la règle ne peut être niée: quand Pilate demande à Jésus, dans le récit de la Passion selon St Jean: ⲟⲩ ⲧⲉ ⲧⲙⲉ (*Jean*, XVIII, 38), l'interrogatif ⲟⲩ est immédiatement suivi de ⲧⲉ, qui est la forme féminine du verbe ⲡⲉ, ⲡⲉ m.: ⲧⲉ f.; ⲛⲉ pl., ce que n'a pas observé le traducteur du Nord, en écrivant: ⲟⲩ ⲡⲉ ϯⲙⲉⲑⲙⲏⲓ. Il n'y a pas une seule variante dans tous les manuscrits. De même dans les *Actes des Apôtres*, quand les gens oisifs d'Athènes conduisent St Paul à l'Aréopage, ils lui en donnent cette raisons: ⲕⲉⲓⲛⲉ ⲅⲁⲣ ⲛ̄ϩⲉⲛ ϣⲁϫⲉ ⲙ̄ⲙ̀ⲃⲣⲣⲉ ⲉⲛⲉⲛⲙⲁⲁϫⲉ ⲧⲉⲛⲟⲩⲱϣ ϭⲉ ⲉⲉⲓⲙⲉ ϫⲉ ⲟⲩ ⲛⲉ ⲛⲁⲓ[1]. Le texte baharique de Wilkins, le seul que j'aie à ma disposition, donne[2]: ⲕⲓⲛⲓ ⲅⲁⲣ ⲛ̀ϩⲁⲛ ⲥⲁϫⲓ ⲛ̀ϣⲉⲙⲙⲟ ⲉϧⲟⲩⲛ ⲉⲛⲉⲛⲙⲁϣϫ (*sic*) ⲧⲉⲛⲟⲩⲱϣ ⲉ̀ⲉ̀ⲓⲙⲉ (*sic*) ϫⲉ ⲟⲩ ⲛⲉ ⲛⲁⲓ; c'est-à-dire: *car tu apportes des paroles nouvelles* (ou *étrangères*) *à nos oreilles et nous voulons savoir ce qu'elles sont,* littéralement: *quoi sont elles.* Il arrive parfois, comme au ch. X, v. 21, des *Actes des Apôtres,* que l'interrogatif ⲟⲩ est précédé de l'article indéfini ⲟⲩ et qu'on a ⲟⲩⲟⲩ = *un quoi,* comme par exemple quand St Pierre est recherché par les envoyés du centurion Corneille et qu'il leur dit: ⲟⲩⲟⲩ ⲧⲉ ⲧⲁⲓⲧⲓⲁ ⲛ̄ⲧⲁⲧⲉⲧⲛ̄ⲉⲓ ⲉⲧⲃⲏⲏⲧⲥ = *Quelle est la cause pour laquelle vous êtes venus?,* ce qui représente la version sa'idique, tandis que la version baharique a: ϩⲏⲡⲡⲉ ⲁⲛⲟⲕ ⲡⲉ ⲉⲧⲉⲧⲉⲛⲕⲱϯ ⲛ̀ⲥⲱⲓ ⲡϩⲱⲃ ⲟⲩ ⲡⲉ ⲉⲧⲁⲣⲉⲧⲉⲛⲓ̀ ⲉⲑⲃⲏⲧϥ = *voici que c'est moi que vous cherchez: la chose quelle est-elle pour laquelle vous êtes venus?* D'où l'on peut conclure que les deux versions, employant une manière quelque peu différente de traiter le ⲟⲩ interrogatif, s'accordent cependant à exiger la présence de ⲡⲉ après l'interrogation, sous peine de ne pas avoir de verbe.

Voici maintenant des exemples dans lesquels cette règle a

[1] Woïde, Appendix, etc., p. 415.
[2] Wilkins, Novum Testamentum, p. 360.

été méconnue. Dans l'Évangile de S[t] Matthieu, quand les deux aveugles de Jéricho poursuivent Jésus de leurs cris, il se les fait amener et leur dit: ⲟⲩ ⲡⲉⲧⲉⲧⲉⲛⲛⲁⲟⲩⲁϣϥ ⲛ̄ⲧⲁⲁϥ ⲛⲱⲧⲉⲛ = *Qu'est-ce que vous allez vouloir afin que je vous le fasse,* d'après le texte de M. Horner, texte qui emploie le futur, au lieu du présent qu'ont les autres manuscrits, car si nous considérons les autres manuscrits nous voyons d'abord que ceux de Schwartze (Matth. XX, 32) ont: ⲡⲉⲧⲉⲧⲉⲛ̄ⲟⲩⲁϣϥ et qu'il aurait dû écrire: ⲡⲉ ⲉⲧⲉⲧⲉⲛⲟⲩⲁϣϥ. Le ms. 19 de la *Bibliothèque nationale* a également la même leçon, tandis que M. Horner en compte six autres qui ont ⲡⲉ ⲉⲧⲉⲧⲉⲛⲟⲩⲁϣϥ ou ⲡⲉ ⲉⲧⲉⲧⲉⲛⲟⲩⲱϣ, à savoir celui qu'il désigne par Δ^4, le n° 15 de la *Bibliothèque nationale,* les deux manuscrits appartenant à Lord Zouche, et côtés 9 et 14, le manuscrit de la Bodléienne Huntington 18, et ces détails sont parfaitement exacts, car je les ai aussi constatés en collationnant les mêmes manuscrits; mais par contre tous les manuscrits du *British Museum,* 425, 1001, 1315, 1316, 3381, auxquels il faut ajouter celui de Lord Crawford à Manchester, ont ⲡⲉⲧⲉⲧⲉⲛⲟⲩⲁϣϥ. Si l'on se reporte maintenant au passage correspondant de S[t] Marc où il ne s'agit que d'un seul aveugle les manuscrits cités ont: ⲟⲩ ⲡⲉⲧⲉⲕⲟⲩⲁϣϥ, sauf deux, le 19 de Paris et le Huntington 26 d'Oxford, qui ont la bonne leçon: ⲟⲩ ⲡⲉ ⲉⲧⲉⲕⲟⲩⲁϣϥ. De même encore au ch. XVIII, v. 46 de S[t] Luc, le texte est le même que celui de S[t] Marc, mais sept manuscrits ont la bonne leçon, à savoir le Vatican 9, le Paris 16, le British Museum 1315, les manuscrits de Lord Zouche 121, 122 et 123 (ils n'en forment qu'un seul qui est actuellement déposé au British Museum), celui de Lord Crawford à Manchester et les deux manuscrits de la Bodléienne: manuscr. or. 5 et Huntington 26; cela, sans compter les trois mss. de Berlin qu'a utilisés Schwartze, et il y faut joindre encore le 1001 du British Museum. Un dernier exemple va montrer encore avec plus d'évidence la règle sur laquelle je veux insister afin de la bien faire entrer dans les esprits. Au chapitre VI, v. 31 de l'Évangile selon S[t] Matthieu il est dit:

Nolite ergo solliciti esse, dicentes: Quid manducabimus, aut quid bibemus, aut quo operiemur; la version baharique rend ainsi ce verset: **ⲙ̄ⲡⲉⲣϥⲓ ⲣⲱⲟⲩϣ ⲟⲩⲛ ⲉⲣⲉⲧⲉⲛϫⲱ ⲙ̄ⲙⲟⲥ ϫⲉ ⲟⲩ ⲡⲉⲧⲉⲧⲉⲛⲛⲁⲟⲩⲟⲙϥ ⲓⲉ ⲟⲩ ⲡⲉⲧⲉⲧⲛⲛⲁⲥⲟϥ ⲓⲉ ⲟⲩ ⲡⲉⲧⲉⲧⲉⲛⲛⲁⲧⲏⲓϥ ϩⲓⲱⲧⲉⲛ**; et dans le passage correspondant de l'Évangile selon S[t] Luc, XII, 27, il y a: **ⲟⲩⲟϩ ⲛ̄ⲑⲱⲧⲉⲛ ϩⲱⲧⲉⲛ ⲙ̄ⲡⲉⲣⲕⲱϯ ϫⲉ ⲟⲩ ⲡⲉⲧⲉⲧⲛ̄ⲛⲁⲟⲩⲟⲙϥ ⲟⲩⲟϩ ⲟⲩ ⲡⲉⲧⲉⲛⲛⲁⲥⲟϥ ⲟⲩⲟϩ ⲙ̄ⲡⲉⲣϥⲓ ⲣⲱⲟⲩϣ**, c'est-à-dire: *Et vous aussi, ne cherchez pas ce que vous mangerez, ni ce que vous boirez, et n'(en) ayez pas souci.* Dans ces deux textes, la leçon du ms. Huntington 17 qu'a suivie M. Horner est fautive à mon sens, et cependant elle est soutenue par la majorité des manuscrits, quoiqu'il y en ait un au patriarcat du Caire datant de 1217 qui ait la bonne leçon: **ⲡⲉ ⲉⲧⲉⲛⲛⲁⲟⲩⲟⲙϥ** ainsi qu'un autre ms. de même provenance et datant de 1184, ayant appartenu à l'église connue sous le nom d'*El-Mohallaqat,* plus un quatrième provenant d'une église près d'Alexandrie et connue aussi sous le nom d'*El-Mohallaqat,* etc. Ce qu'il y a de curieux, c'est que quelques-uns de ces manuscrits ont la bonne leçon pour les deux premiers membres de phrase, et la mauvaise pour le troisième. De même d'autres manuscrits de Berlin, du British Museum, sont tantôt incorrects, tantôt corrects de sorte que le nombre des copies correctes, pour n'être pas aussi élevé que celui des copies incorrects, ne laisse pas que d'être respectable. Les copies incorrectes témoignent donc elles-mêmes de la règle, et je ne saurais leur en demander davantage.

Il ne me reste plus qu'à parler de l'interrogatif **ⲟⲩⲛ** qui ne s'emploie que dans le dialecte oasitique. Ce mot qui me semble proche parent de **ⲟⲩ** se construit également avec **ⲡⲉ**, s'il est en tête de l'interrogation: **ⲟⲩⲛ ⲡⲉⲧⲉⲕⲥⲟⲟⲩⲛ ⲙⲙⲟϥ** = *Qu'est-ce que tu sais?*[1], et la faute que j'ai signalée existe aussi en ce passage, comme aussi dans le suivant **ⲟⲩⲛ ⲡⲉⲧⲁϥϣϣⲱⲡⲓ** = *Qu'est-ce qui est arrivé?*[2] mais non dans **ⲟⲩⲛ ⲡⲉ ⲡϣⲉϫⲓ** = *qu'est la parole?*, c'est-à-dire:

[1] Zoëga, Catal. Cod. Copt. p. 150.

[2] Quatremère, Recherch. sur la lang. et la littér. de l'Eg. p. 229.

Qu'est-ce que cela signifie? Le petit nombre des textes connus jusqu'à présent ne me permet pas de trouver ces variantes, mais le second passage que je viens de citer montre bien qu'il faut lire: ⲟⲩⲛ ⲡⲉ ⲉⲧⲁϥϣⲱⲡⲓ = *Quoi est ce qui est arrivé*, car le mot ⲡⲉⲧⲉ signifie *celui qui*, *ce qui*, et, si l'on ne fait qu'un seul mot de ⲡⲉⲧⲉ, alors il n'y a plus de verbe. Je sais bien qu'on pourrait expliquer la phrase par un ellipse et traduire littéralement: *Quoi ce qui est arrivé?*, mais qui expliquerait ainsi montrerait peu de connaissance de la langue copte, car les ellipses, même faciles à suppléer, y sont presque inconnues, et il y a une grande différence entre ⲛ̄ⲑⲟⲕ ⲛⲓⲙ = *Toi, qui?* et ⲟⲩⲛ ⲡⲉⲧⲁϥϣⲱⲡⲓ = *Qu'est-il arrivé?*, la première phrase ne demandant pas de verbe, la seconde au contraire en exigeant un.

Puisque j'en ai fini avec les interrogatifs, je peux passer aux temps secondaires des verbes qui se forment avec un auxiliaire avant et l'auxiliaire ⲡⲉ après, comme: ⲛⲁⲩⲭⲏ ⲛⲉⲙⲁϥ ⲡⲉ ⲛϫⲉ ⲛⲓⲙⲁⲑⲏⲧⲏⲥ = *Les disciples étaient avec lui* (Luc. IX, 18) au moment de la confession de S[t] Pierre. Ce texte est grammatical, par conséquent régulier; mais trois des manuscrits cités déjà si souvent et qui peuvent passer pour des plus corrects ont omis le mot ⲡⲉ, à savoir le 1 du patriarcat du Caire, le manuscrit de la *Bibliothèque nationale* n° 15 et le manuscrit de Lord Zouche 121—122—123. Dans le même Évangile, au v. 39 du chapitre X, il est dit de Marie, la sœur de Marthe: ⲟⲩⲟϩ ⲉⲧⲁⲥϧⲉⲙⲥⲓ ϧⲁⲧⲉⲛ ⲛⲉⲛϭⲁⲗⲁⲩϫ ⲙ̄ⲡ̄ϭ̄ⲥ̄ ⲛⲁⲥⲥⲱⲧⲉⲙ ⲉⲛⲉϥⲥⲁϫⲓ = *Et quand elle se fut assise aux pieds du Seigneur, elle écoutait ses paroles*, ce qui est une phrase assez mal venue, parce que les mots ⲟⲩⲟϩ ⲉⲧⲁⲥϧⲉⲙⲥⲓ ne correspondent pas bien aux mots grecs ἣ καὶ παρακαθεσθεῖσα, tandis que le reste du verset correspond bien au texte grec et qu'à l'imparfait ἤκουεν répond bien ⲛⲁⲥⲥⲱⲧⲉⲙ qui est imparfait, quoique le ⲡⲉ soit absent. Il est vrai que ce mot est bien absent; mais il ne le devrait pas, car d'autres manuscrits, celui de Lord Crawford qui est à Manchester et celui du British Museum 1315 l'ont bien. D'ailleurs le verset suivant

contient aussi un imparfait: **ⲙⲁⲣⲑⲁ ⲇⲉ ⲛⲁⲥϭⲓ ⲛ̀ϩⲣⲁⲥ ⲡⲉ ⲙ̀ⲡⲕⲱϯ ⲛ̀ⲟⲩⲙⲏϣ ⲛ̀ϣⲉⲙϣⲓ** = *mais Marthe prenait souci de remplir une foule de services;* littéralement: *dans le tour d'une foule de services,* et le **ⲡⲉ** se trouve bien après le verbe, sauf dans deux manuscrits: le nº 1 de la bibliothèque du patriarcat au Caire et le nº 13 de notre Bibliothèque nationale. Au verset 29 du chap. IX du même Évangile: **ⲛⲁϥϫⲱ ⲇⲉ ⲙⲙⲟⲥ ⲛ̀ⲟⲩⲟⲛ ⲛⲓⲃⲉⲛ** = *mais il disait à chacun: Qui veut me suivre,* etc., le **ⲡⲉ** n'est pas dans le texte, mais un manuscrit le contient bien, et avec raison, à savoir le manuscrit de la Bodléienne *Mscl. Or.* 6. Un autre exemple fera mieux comprendre encore le rôle de cet imparfait; je le prends au v. 3 du chapitre XII de l'*Évangile selon* St Matthieu, où il est dit: **ⲟⲩⲟϩ ⲛⲁϥⲥⲁϫⲓ ⲛⲉⲙⲱⲟⲩ ⲛϩⲁⲛ ⲙⲏϣ ϧⲉⲛ ϩⲁⲛ ⲡⲁⲣⲁⲃⲟⲗⲏ ⲉϥϫⲱ ⲙ̀ⲙⲟⲥ** = *Et il parlait avec eux d'une foule (de choses) en des paraboles, leur disant.* Par une singulière unanimité, il n'y a pas un seul manuscrit de ceux qui ont été collationnés qui contienne le mot **ⲡⲉ**; mais on trouve un certain nombre de manuscrits qui au lieu de l'imparfait, ont le parfait: **ⲁϥⲥⲁϫⲓ** = *il leur parla.* Pour savoir qui a raison, il n'y a qu'à recourir au texte grec et ce texte a: *καὶ ἐλάλησεν αὐτοῖς πολλὰ ἐν παραβολαῖς λέγων*; d'où il ressort que les manuscrits qui ont **ⲛⲁϥⲥⲁϫⲓ** ont tort et que ceux qui portent au contraire **ⲁϥⲥⲁϫⲓ** ont raison de ne pas avoir le **ⲡⲉ**, car le temps employé est un parfait, et non un imparfait; dès lors, il est prouvé que cette forme est une erreur des copistes. Je pourrais indéfiniment multiplier les exemples qui sont légion: ce que j'ai dit suffit et il vaut mieux chercher la cause de cette orthographe, afin de faire comprendre au lecteur pourquoi on met **ⲡⲉ** après l'imparfait.

Peyron dans sa *Grammaire copte* dit que les habitants du Nord de l'Égypte avaient employé le mot **ⲡⲉ** afin de distinguer le temps de l'imparfait de certaines autres formes qui auraient pu produire amphibologie et que les habitants de la Haute Égypte et ceux qui parlaient le dialecte baschmourique les imitèrent, quoiqu'ils n'eussent pas à craindre de pareils incon-

vénients[1]. Il est très vrai que les formes ⲛⲉⲕϣⲁϫⲉ, ⲛⲉϥϣⲁϫⲉ, ⲛⲉⲥϣⲁϫⲉ, etc., pourraient se confondre avec le verbe ⲛⲉⲕϣⲁϫⲉ, ⲛⲉϥϣⲁϫⲉ, etc., à l'imparfait; mais Peyron est bien loin de la vérité en disant que ce fut pour éviter cette confusion que les Coptes firent suivre la forme de l'imparfait du verbe ⲡⲉ après le temps déjà formé, et que ce fut par esprit d'imitation que ceux qui parlaient le dialecte saʿidique et le dialecte oasitique (baschmourique) le firent aussi, quoiqu'ils n'eussent pas à craindre ces amphibologies. Il serait assez étonnant en effet que les habitants du Saʿid et des oasis, se fussent payé le luxe d'une nouvelle particule, s'ils n'en eussent senti réellement le besoin. La particule ⲡⲉ au lieu d'être un moyen d'éviter l'amphibologie dans le baharique est au contraire, en ce dialecte comme dans les deux autres, le mot qui réellement comporte le sens de l'imparfait, réuni à ⲛ. Cet imparfait est en effet composé de ⲛ̄ pour ⲛⲉ + ⲉⲓ, ⲉⲕ, etc. + la racine verbale + ⲡⲉ : ⲛⲉⲓⲃⲱⲕ ⲡⲉ = *j'entrais* se décompose en effet de: ⲛⲉ + ⲉⲓ + ⲃⲱⲕ + ⲡⲉ. Entre le ⲛⲉ et ⲉⲓ, il y a eu crase; mais primitivement il y avait ⲛⲉ, comme nous allons le voir pour le plus-que-parfait, où la lettre indicatrice du passé, n'était plus ⲉ comme pour le présent, mais ⲁ, le ⲛⲉ s'écrit tout au long: ⲛⲉ ⲁⲓⲃⲱⲕ ⲡⲉ = *j'étais entré*, pour ⲛⲉ + ⲁ + ⲓ + ⲃⲱⲕ + ⲡⲉ. Par conséquent, si le ⲡⲉ avait eu pour cause originelle seulement d'obvier à des confusions possibles, ce ⲡⲉ n'aurait pas reparu au plus-que-parfait où nulle amphibologie ne pouvait s'élever. Cette cause est plus profonde que ne l'a cru Peyron, elle fait honneur à l'esprit d'analyse des Égyptiens et nous allons tâcher de la découvrir. C'est précisément cette alliance de ⲛⲉ et de ⲡⲉ avec l'imparfait et le plus-que-parfait qui constitue ces deux temps, comme je vais essayer de le démontrer.

L'imparfait est en effet un temps qui marque une action non encore achevée par rapport à une précédente: Lorsque je fis mon entrée dans notre chambre, vous écriviez. Or, si l'on

[1] Peyron, Gramm. Copt. p. 96.

veut appliquer cette définition à l'imparfait copte, peut-être trouvera-t-on l'explication de ⲛⲉ et de ⲡⲉ. Tout d'abord on peut penser que le ⲛⲉ est mis pour le ⲛ négatif vocalisé ⲛⲉ, au lieu de ⲉⲛ, de sorte qu'on aurait ⲛⲉⲓⲉⲓⲙⲉ ⲡⲉ = *je savais*, littéralement: *point, je sais, c'est*, autrement dit: point je finis de savoir, c'est, c'est-à-dire: je savais toujours, ce qui pouvait parfaitement se comprendre et ce qui serait tout à fait dans la pratique des langues primitives ayant besoin de nuancer certaines idées avec des moyens enfantins. La difficulté, c'est que ⲛ̄ se vocalise ⲉⲛ, et non pas ⲛⲉ; à cela je réponds que cette négation se vocalise très bien ⲛⲉ, dans le dialecte baharique et dans le dialecte oasitique par exemple: ⲛⲉ ⲉⲃⲟⲗϧⲉⲛ ϩⲁⲛ ϩⲃⲏⲟⲩⲓ ⲁⲛ = *elle (la grâce) ne vient pas des œuvres*, mais de Dieu seul *(Épître aux Romains*, XI, 6). De même dans *Ire Épître aux Corinthiens* de Clément Romain, il est dit: ⲛⲉ ⲡϫⲟⲉⲓⲥ ⲕⲁ ⲡⲉⲓ ⲁϩⲱⲡⲉ ⲙ̄ⲙⲁⲛ, ce qui rend le texte grec: Μηθάμως τοῦτο ἔασαι ὁ δεσπότης ἐφ' ἡμῖν γε γενήθηναι; c'est-à-dire: *Que le Seigneur ne laisse pas cela arriver pour nous.* On pourrait encore penser au mot ⲛⲁ = *environ*, qui se serait prononcé ⲛⲉ, et alors nous aurions: *environ je sais, c'est* pour *je savais.* Mais tout bien considéré, j'opte pour la première explication, quoique plus difficile à trouver pour un peuple primitif par sa langue, mais très philosophe dans ses idées.

S'il en est ainsi pour l'imparfait, il en sera de même nécessairement pour le plus-que-parfait qui se forme d'une manière équivalente: ⲛⲉⲁⲓϣⲱⲡⲉ ⲡⲉ = *j'avais été.* Au verset 9 du chapitre IX de l'*Évangile selon St Luc*, il est dit: ⲡⲓⲉϩⲟⲟⲩ ⲇⲉ ⲛⲁϥⲉⲣ ϩⲏⲧⲥ ⲛ̄ⲣⲓⲕⲓ ⲡⲉ = *le jour avait commencé à baisser* (littéralement: *à s'incliner*) dans l'édition de M. Horner. C'est là une véritable faute, car il n'y a point de temps en ⲛⲁⲓ, ⲛⲁⲕ, ⲛⲁϥ, etc.; aussi certains manuscrits ont ⲛⲉⲁϥ, et ils sont si nombreux que M. Horner n'en cite qu'un, le ⲩ, et il met: etc.; mais sur 11 manuscrits que j'ai collationnés pour ce chapitre, dix ont ⲛⲉ et il y faut joindre les trois de Berlin dont s'est servi Schwartze: seul

le manuscrit type Huntington 17 a écrit ⲛⲁϥ. Par contre les manuscrits du British Museum 1315, 1001, quoique je n'aie pas marqué le fait sur mon cahier de recension, et le manuscrit de Paris 15 n'ont pas ⲡⲉ; mais ce mot a été ajouté au dernier en ce passage par un lecteur qui se sera aperçu que le mot n'y était pas et qu'il devait y être. La version saʿidique emploie une autre tournure. De même, quand il est parlé des Juifs qui étaient venus en grand nombre près de Marthe et Marie pour les consoler de la mort de leur frère Lazare, la version baharique dit: ⲟⲩⲙⲏϣ ⲇⲉ ⲉⲃⲟⲗϧⲉⲛ ⲛⲓⲟⲩⲇⲁⲓ ⲛⲉⲁⲩⲓ ⲡⲉ ϩⲁ ⲙⲁⲣⲓⲁ ⲛⲉⲙ ⲙⲁⲣⲑⲁ ⲉⲑⲃⲉ ⲡⲉⲩⲥⲟⲛ (*Jean*, XI, 31), et la phrase est correcte; mais le copte 13 de Paris a: ⲁⲩⲓ ϩⲁ ⲙⲁⲣⲓⲁ ⲡⲉ, ce qui démontre qu'il y avait bien ⲛⲉⲁⲩⲓ ϩⲁ ⲙⲁⲣⲓⲁ ⲡⲉ; le copte 15 de la Bibliothèque nationale a aussi: ⲁⲩⲓ, mais le même lecteur, que précédemment, a ajouté ⲛⲉ ⲁⲩⲓ avant ce ⲡⲉ et tous les autres manuscrits que j'ai révisés sont corrects; de même les manuscrits de Berlin. La version saʿidique correspond mot pour mot à la précédente: ⲟⲩⲙⲏⲏϣⲉ ⲇⲉ ⲉⲃⲟⲗϩⲛ̄ ⲛ̄ⲓⲟⲩⲇⲁⲓ ⲛⲉⲁⲩⲉⲓ ⲡⲉ ϣⲁ ⲙⲁⲣⲑⲁ ⲙⲛ ⲙⲁⲣⲓⲁ ϫⲉ ⲉⲩⲉⲥⲗ̄ⲥⲱⲗⲟⲩ ⲉⲧⲃⲉ ⲡⲉⲩⲥⲟⲛ, et aucune variante n'est signalée.

J'arrête ici l'examen des temps se construisant avec ⲡⲉ; ce que j'ai dit s'appliquerait aussi bien à d'autres formes qu'aux temps que je viens d'examiner. Il ne me reste plus à traiter que de la dernière question que j'ai à solutionner, à savoir celle de la deuxième personne du pluriel au futur. Encore n'est-elle ouverte que pour le dialecte saʿidique, car pour les deux autres l'orthographe est correcte, constante et par conséquent réglée.

En effet pour reprendre un exemple que j'ai déjà cité, au chapitre VI, v. 25 de St Matthieu, la version memphitique dit: ⲉⲑⲃⲉ ⲫⲁⲓ ϯϫⲱ ⲙ̄ⲙⲟⲥ ⲛⲱⲧⲉⲛ ϫⲉ ⲙ̄ⲡⲉⲣϥⲓ ⲣⲱⲟⲩϣ ϧⲁ ⲧⲉⲧⲉⲛⲯⲩⲭⲏ ϫⲉ ⲟⲩ ⲡⲉ ⲉⲧⲉⲧⲉⲛⲛⲁⲟⲩⲟⲙϥ ⲓⲉ ⲟⲩ ⲡⲉ ⲉⲧⲉⲧⲉⲛⲛⲁⲥⲟϥ ⲟⲩⲇⲉ ϧⲁ ⲡⲉⲧⲉⲛⲥⲱⲙⲁ ϫⲉ ⲟⲩ ⲡⲉ ⲉⲧⲉⲧⲉⲛⲛⲁⲧⲏⲓϥ ϩⲓ ⲑⲏⲛⲟⲩ; c'est-à-dire: C'est pourquoi, je vous dis: *Ne prenez pas souci pour votre âme de (savoir) ce que vous mangerez ou ce que vous boirez, ni pour votre*

corps de (savoir) de quoi vous vous vêtirez. Certains manuscrits mettent bien la première personne du pluriel à la place de la seconde, seulement parce qu'on a oublié le ⲧⲉ qui distingue le préfixe de la seconde personne du pluriel de la première: ⲧⲉⲛ au lieu de ⲧⲉⲧⲉⲛ, et en recourant au texte grec on a bientôt fait de voir quelle devait être la bonne leçon: le texte grec a bien la seconde personne de pluriel. De même le ⲡⲉ peut être réuni au pronom de la seconde ou de la première personne du pluriel: mais j'ai établi plus haut qu'il est de rigueur après ⲟⲩ interrogatif, parce qu'il représente le verbe principal de la phrase. Il y a d'ailleurs bien longtemps que Peyron a observé dans sa grammaire que les habitants du Nord de l'Égypte écrivaient presque toujours ⲧⲉⲧⲉⲛⲛⲁ à la deuxième personne plurielle du futur, ainsi que ceux qui parlaient le dialecte qu'il appelle *baschmourique,* tandis que l'orthographe ⲧⲉⲧⲛⲁ est excessivement restreinte. Dans le dialecte saʿidique, c'est l'inverse qui a lieu: l'orthographe de la seconde personne plurielle du futur est presque toujours ⲧⲉⲧⲛⲁ au lieu de ⲧⲉⲧⲛ̄ⲛⲁ, comme Peyron l'avait observé déjà[1], et il en donne la véritable raison: *nam Thebani vix geminare solent eandem litteram.* Mais en cela je vais plus loin que lui et je crois qu'il y a là une véritable faute contre la grammaire. En effet le système des affixes pour le pluriel dans les verbes est: ⲛ̄, ⲧⲉⲧⲛ̄ et ⲉⲩ; au futur ⲛ̄ⲛⲁ, ⲧⲉⲧⲛ̄ⲛⲁ, ⲉⲩⲛⲁ ou ⲥⲉⲛⲁ, et cela pour les trois dialectes, à peu de chose près. Aussi le dialecte saʿidique emploie bien pour la première personne du pluriel ⲧⲉⲛ ou ⲧⲛ̄; ainsi dans le verset 31 du chapitre VI de St Matthieu qui répond au verset 25, Jésus dit à ses auditeurs: ⲙ̄ⲡⲣ̄ⲣ̄ϥⲓ ⲣⲟⲟⲩϣ ϭⲉ ⲉⲧⲉⲧⲛ̄ϫⲱ ⲙⲙⲟⲥ ϫⲉ ⲟⲩ ⲡⲉ ⲧⲛ̄ⲛⲁⲟⲩⲟⲙϥ ⲓⲉ ⲟⲩ ⲡⲉ ⲧⲛ̄ⲛⲁⲥⲟϥ ⲏ ⲟⲩ ⲡⲉ ⲧⲛ̄ⲛⲁⲧⲁⲁϥ ϩⲓⲱⲱⲛ; c'est-à-dire: «ne prenez pas souci, (en) disant: qu'est-ce que nous mangerons? ou: qu'est-ce que nous boirons? ou: de quoi nous vêtirons-nous». Ici l'affixe ⲧⲛ̄ de la première personne du pluriel est bien complètement écrit et suivi de ⲛⲁ, indice du futur: par conséquent

[1] Peyron, Grammatica linguae Copticae, p. 101.

les deux ⲛ se suivent bien régulièrement, comme ils doivent s'écrire, et il n'y a presque jamais de faute. Au contraire, à la seconde personne du pluriel, l'orthographe presque constante est ⲧⲉⲧⲛⲁ, dans les manuscrits scripturaires comme dans les manuscrits littéraires. Ainsi au verset 25 du chapitre VI de S[t] Matthieu, la version saʿidique écrit: ⲙ̄ⲡⲣ̄ϥⲓ ⲣⲟⲟⲩϣ ⲉⲧⲉⲧⲛ̄ⲯⲩⲭⲏ ϫⲉ ⲟⲩ ⲡⲉⲧⲉⲧⲛⲁⲟⲩⲟⲙϥ ⲟⲩⲇⲉ ⲡⲉⲧⲛⲥⲱⲙⲁ ϫⲉ ⲟⲩ ⲡⲉⲧⲉⲧⲛⲁⲧⲁⲁϥ ϩⲓⲱⲧⲧⲏⲩⲧⲛ. Or si l'on analyse strictement les mots ⲡⲉⲧⲉⲧⲛⲁⲟⲩⲟⲙϥ, ⲡⲉⲧⲉⲧⲛⲁⲧⲁⲁϥ, on ne trouve pas dans ces mots place pour le préfixe de la seconde personne du pluriel ou pour l'indice du futur ⲛⲁ, car si le pronom est ⲧⲉⲧⲛ̄, il ne reste plus que ⲁ pour l'indice du futur qui est cependant ⲛⲁ, ou si l'on regarde ⲛⲁ comme écrit au complet, il ne reste plus que ⲧⲉⲧ pour le préfixe, ce qui n'est pas assez. Et c'est cependant ce qui arrive au moins 90 ou 95 fois sur cent. Cependant on trouve aussi l'orthographe complète, et par conséquent le verbe est écrit régulièrement. Ainsi pour notre passage, un fragment que M. Horner désigne par 108, sans dire lequel c'est, car il y en a au moins cinq de désignés par ce chiffre, met bien ⲧⲉⲧⲛ̄ⲛⲁ aux trois verbes, où le texte a simplement ⲧⲉⲧⲛⲁ. En outre ce mot ⲧⲉⲧⲛⲁ est parfaitement régulier, et veut dire: *celle qui ira*, comme ⲡⲉⲧⲛⲁ veut dire: *celui qui ira*, d'où une nouvelle source d'amphibologies.

Je crois donc que l'éditeur qui se chargera de publier une édition vraiment critique des versions coptes de la Bible, Ancien et Nouveau Testament, devra se préoccuper avant tout de la question grammaticale. Aussi, sans vouloir médire le moins du monde des travaux de mes confrères qui ont dû penser au plus pressé, et le plus pressé, c'était de publier les textes, on ne peut pas ouvrir une seule page de leurs excellents travaux sans rencontrer un fourmillement de faute contre l'orthographe ou contre la grammaire, sans compter celles qui violent la séparation des mots les uns des autres et qui sont innombrables. On a cru trop souvent qu'il suffisait de copier des manuscrits que

l'on ne comprenait pas; on attribuait en effet la publication des manuscrits coptes à des commençants qui, avec une belle audace, sans se douter des difficultés de l'œuvre qu'ils entreprenaient, n'ont fait qu'entasser fautes sur fautes et montrer leur ignorance à tous les yeux. La publication des œuvres coptes demande au contraire une connaissance approfondie de toutes les questions que j'ai traitées ici: c'est une œuvre éminemment délicate à laquelle sont aptes peu de coptisants.

*

Je crois donc qu'il est temps aujourd'hui de prendre une autre voie, de donner de la version copte de la Bible une édition vraiment critique, où les mots ne soient pas séparés au petit bonheur, où l'orthographe ne dépende plus seulement du caprice du scribe ou de l'éditeur, où la grammaire enfin soit respectée. Cette grammaire n'est ni aussi simple qu'on a bien voulu le dire, ni aussi compliquée que certains ont voulu le proclamer: le langage humain obéit partout à de règles, mais chacun peut employer ces règles selon son goût ou sa science. D'après mon hypothèse, ces observations ont trait tout d'abord aux règles que devra suivre l'éditeur critique de la version copte de la Bible; mais les autres savants qui publient des œuvres coptes quelles qu'elles soient, ne pourront qu'y gagner et de la sorte on évitera cette anarchie qui semble présider actuellement aux publications coptes. Les idées que j'ai émises sont à la fois nouvelles et anciennes, nouvelles pour les contemporains, anciennes puisque les Coptes les suivaient: elles pourront être complétées par ceux qui, plus heureux que moi, en trouveront l'occasion. Je n'ai voulu en les soumettant au public savant que favoriser les travaux sérieux et montrer aux jeunes trop ardents qu'il ne suffit pas de vouloir pour pouvoir faire. J'aurais pu multiplier les exemples, citer des noms: je me suis contenté de deux exemples en ne nommant personne, et cependant c'eût

été une belle occasion de rendre publiquement à certains auteurs une partie de critiques qu'ils m'ont faites et du mal qu'ils m'ont causé sournoisement. J'ai estimé que j'avais mieux à faire.

La Hurlanderie 15 Mai 1913.

E. Amélineau.

Vampyrvorstellungen.

Von

A. Wiedemann.

Eine unter den Voelkern der alten wie der neuen Welt weit verbreitete Ausgestaltung der Unsterblichkeitslehren geht von dem Gedanken aus, dass auch nach dem Tode zwischen Koerper und Seele ein inniger Zusammenhang bestehe. Man nimmt an, die Seele bleibe an den Koerper gefesselt, so lange keine wesentliche Veraenderung durch die Zersetzung eintritt oder so lange der Koerper überhaupt in einer mehr oder weniger klar erkennbaren Gestaltung bestehen bleibt. Nach anderer Anschauung ist die Seele freier, sie kann bereits waehrend dieser Uebergangszeit den Koerper verlassen. Dieser bleibt aber auch dann eine Hülle, in welche sie, so lange der Leichnam fortbesteht, zurückkehren kann, um auf dieser Welt umzugehen, die Lebenden zu erfreuen oder zu quaelen.

Diese Gedankengaenge bilden die Grundlage zweier verschiedenartiger Behandlungsweisen der Leichen. Die eine besteht darin, dass man den Leichnam als Ganzes oder doch in seinem wesentlichsten Bestandtheile, welcher meist durch den Kopf gebildet wird, zu erhalten trachtet um auf diesem Wege die Seele auf Erden fest zu halten oder ihr die Wiederkehr zu erleichtern. Dies kann aus Pietaet geschehen, in der Hoffnung den Todten nicht allzu schnell voellig zu verlieren. Meist aber wird Furcht der leitende Beweggrund sein. Man will den Verstorbenen gut stimmen

und ihn verhindern, eine andere Verkoerperungsform suchen zu müssen, in welcher er von Groll erfüllt die Lebenden zu verfolgen vermochte. In entgegengesetzter Weise, aber von den gleichen Vorstellungskreisen ausgehend suchen Andere den Leichnam moeglichst schnell voellig zu vernichten oder doch wenigstens durch Verletzungen lebens- und bethaetigungsunfaehig zu machen. Auch hier kann eine freundliche Absicht vorliegen und man im Interesse des Todten ihm den Abschied von dem Koerper erleichtern und beschleunigen wollen. Meist wird aber auch hier Furcht zum Ausdrucke kommen, der Wunsch auf diesem Wege dem Verstorbenen die Wiederkehr unmoeglich zu machen, ihn endgültig von der Erde zu verbannen, jede Schaedigung der Lebenden durch ihn auszuschliessen.

Letztere Erwaegungen sind vor allem dann in die Erscheinung getreten, wenn es sich darum handelte Todte unschaedlich zu machen, von denen man annahm, dass sie Unfug und Verderben stifteten, andere Menschen belaestigten oder zwangen, ihnen in das Grab zu folgen. Aus ihnen gingen die Strafen und Vorsichtsmassregeln hervor, die man nicht nur sagenhaften Erzaehlungen zu Folge, sondern auch in der Praxis des taeglichen Lebens den Vampyren gegenüber ergriff, um Schutz vor derartigen boesartigen, schaedigenden, mordenden Todten zu gewinnen.

Der Vampyrglaube ist ungemein weit verbreitet. Bekannt ist er vor allem aus den slavischen Laendern, für die ihn Krauss[1] eingehend geschildert hat. Um sich vor dem Vampyr zu retten wird in diesen Gegenden der Leichnam des Verdaechtigen verstümmelt oder verletzt, besonders werden Weissdornnadeln in ihm befestigt oder ein Weissdornpfahl durch seinen Leib gestochen[2]. Gelegentlich vollzieht man

[1] Slavische Volksforschungen. Leipzig. 1908. S. 124 ff.

[2] Vgl. für das Pfaehlen des Todten im germanischen Privatrecht Kauffmann, Archiv f. Religionswiss. XI. S. 123.

auch an seinem Grabe eine symbolische Leichenverbrennung oder verbrennt die Leiche selbst. Der Glaube an derartige gefaehrliche Todte ist nicht auf die Slaven beschraenkt. Er erscheint beispielsweise in Griechenland. Von hier erzaehlt u. a. Paulus Lucas[1] aus dem Jahre 1703 als eine feststehende Thatsache, dass in Korfu und in Santorin Todte sich Mittags sehen liessen, zu ihren Wohnungen gingen, die Leute, welche sie sahen, erschreckten. Wenn dies geschaehe, dann gebe der Gouverneur, wie dieser selbst dem Reisenden bestaetigte, und der Magistrat sein Urtheil ab, die Leiche des Betreffenden werde auf dem Kirchhofe ausgegraben, in Stücke zerschnitten und verbrannt.

Auf deutschem Boden und in anderen Gebieten Mitteleuropas finden sich entsprechende Gedankengaenge wieder. Vor allem Mannhardt[2] und Stefan Hock[3] haben diese Verhaeltnisse und die Versuche solche Vampyre zu baendigen eingehend geschildert. Unter den von letzterem[4] aus der Wirklichkeit angeführten Beispielen genügt es folgende hervorzuheben: 1567 wurde in Trautenau in Boehmen die Leiche eines Vampyr enthauptet, 1624 einer solchen bei Krakau der Kopf abgestossen, 1672 eine weitere in Krain gekoepft, 1693 ist von dem Enthaupten von Vampyrleichen in Polen und Russland die Rede, 1710 wurden mehrere in Harsen in Preussen gekoepft, 1732 weitere in Serbien gekoepft und verbrannt, 1820 und 1870 andere in Preussen enthauptet. Mehr-

---

[1] Voyage au Levant, Ausgabe von 1714, S. 450.

[2] Ueber Vampyrismus in Zeitschrift für deutsche Mythologie IV. S. 259 ff. (1858); Die praktischen Folgen des Aberglaubens mit besonderer Berücksichtigung der Provinz Preussen (Deutsche Zeit- und Streit-Fragen VII. Heft. 97—98). Berlin 1878. S. 11 ff.

[3] Die Vampyrsagen und ihre Verwertung in der deutschen Litteratur (Forschungen zur neuern Litteraturgeschichte XVII). Berlin 1900.

[4] S. 29 ff., vgl. Mannhardt, Vampyrismus S. 261 ff., Praktische Folgen S. 12 ff. — Rochholz, Deutscher Glaube und Brauch I S. 278 hebt hervor, dass der Brauch noch im 19ten Jahrhundert in Siebenbürgen üblich blieb.

fach wird erklaert, man müsse dem Leichnam den Kopf mit einem Spaten abstossen und ihn dann zwischen die Beine der Leiche legen[1]. Nach einzelnen Angaben hat die Enthauptung um Mitternacht zu erfolgen[2], nach andern soll beim Abstossen des Kopfes ein Kirchhofspaten Verwendung finden[3], also ein auch sonst mit Grab und Tod in Verbindung stehendes und daher gegen Todtenzauber in gewissem Grade gefeites Werkzeug. In Schlesien hat man das Grab des Vampyr zu oeffnen, den Kopf mit dem Grabscheid oder sonst abzuschneiden, die Leiche dann meist zu verbrennen[4].

Der Glaube an die Moeglichkeit, durch die Enthauptung einen Vampyr unschaedlich zu machen, besteht noch jetzt im oestlichen Deutschland. Diese Thatsache erweist eine Gerichtsverhandlung, welche am 30 September 1913 die Danziger Strafkammer beschaeftigte: «In der Johannisnacht betraten in der Kaschubei bei Putzig zwei Maenner den Kirchhof und gruben die Leiche der vor drei Jahren verstorbenen Frau Mudlaff aus. Der Sarg wurde geoeffnet, worauf der eine der Maenner der Leiche mit dem Torfspaten den Kopf vom Rumpfe trennte und diesen dann der Todten zu Füssen legte. Dann verschloss er den Sarg wieder und schaufelte das Grab wieder zu. Die Sache wurde anderen Tages ruchbar, und es stellte sich heraus, dass die Gebrüder Mudlaff die beiden Arbeiter Dettlaff und Formella zu dieser schaurigen Arbeit gedungen hatten, um dadurch den vielen Todesfaellen in der Familie des Mudlaff Einhalt zu tun. Die Strafkammer verurteilte die Leichenschaender zu sechs Wochen und die Anstifter zu einer Woche Gefaengniss.»[5]

[1] Hock, S. 28; Mannhardt, Vampyrismus S. 260.
[2] Knoop, Volkssagen aus dem oestlichen Hinterpommern S. 85.
[3] Temme, Die Volkssagen von Pommern und Rügen S. 308.
[4] Zahlreiche Beispiele bei Klapper, Die schlesischen Geschichten von den schaedigenden Toten in Mitteilungen der schlesischen Gesellschaft für Volkskunde XI S. 58 ff.
[5] Berliner Tageblatt, 1 Oktober 1913, Nr. 499.

Das Legen des Kopfes zwischen die Beine sollte es dem Lodten moeglichst erschweren, sich wieder in den Besitz seines Hauptes zu setzen. In einer islaendischen Sage wird dementsprechend berichtet, man habe den Kopf eines enthaupteten Gegners an dessen Hintern gesetzt um sein Wiederkommen zu verhindern. Der gleichen Sitte gedenkt Saxo Grammaticus (um 1200), der ihren Sinn frelich nicht richtig verstand und die Handlung als eine Verhoehnung des Todten auffasste[1]. Ein anderes Mittel um die Neuvereinigung von Rumpf und Kopf zu verhindern, war fremde Stoffe zwischen beide zu streuen. Hierzu konnte Sand Verwendung finden[2]. Ein Färöer Volkslied laesst den Menschenfressern die Glieder einzeln abhauen und zwischen sie trennende Steine legen[3].

Dieselben Grundvorstellungen, denen die geschilderten mittelalterlichen und modernen Gebraeuche entsprachen, bestanden auch im alten Aegypten. Freilich werden sie hier nirgends im Zusammenhange in den religioesen Schriften geschildert, wie diese ja auch sonst jeder systematischen Anordnung und Durchführung entbehren, sie koennen aber aus vereinzelten Andeutungen wieder gewonnen werden. Bei einem derartigen Versuche sind ethnographische Parallelen von grosser Bedeutung. Naturgemaess waere es methodisch verfehlt, wollte man die Anschauungen anderer Voelker ohne Weiteres auf die Bewohner des Nilthales übertragen. Die ethnographischen Parallelen lehren aber, in welcher Weise überhaupt der Mensch transcendentalen Fragen gegenüber zu treten pflegte und welche praktischen Erscheinungen durch diese Denkvorgaenge hervorgerufen werden konnten. Wenn sich in Aegypten die gleichen Erscheinungen wiederfinden und wenn

[1] Liebrecht, Wiederkehr Verstorbener in Zeitschrift für Deutsche Philologie VIII S. 106.
[2] Mannhardt, Praktische Folgen S. 13.
[3] Rochholz, a. a. O. I. S. 278.

ausserdem die anderweitig nachgewiesenen Gedankengaenge auf diesem Gebiete sich mit der Art und Weise decken, in welcher der Aegypter zu denken pflegte, dann ist man berechtigt, das Vorhandensein analoger Vorstellungen auch für das Nilthal als Thatsache vorauszusetzen[1]. Diese Erwaegungen treffen bei dem Vampyrglauben zu und gewinnt man auf diesem Wege einen nicht uninteressanten Einblick in Jenseitsvorstellungen, welche am Nile bereits in den aeltesten geschichtlich zugaenglichen Zeiten zu Recht bestanden haben. Da die betreffenden Gedankengaenge auch bei anderen Voelkern auf ihre frühesten Entwickelungsperioden zurückgehen, so gehoeren dieselben offenbar zu den aeltesten Vorstellungen, welche sich der Mensch über die Eigenschaften und Eigenheiten der Todten, ihre Lebenskraft und deren Aeusserungen gebildet hat.

Auf dem Glauben an einen Zusammenhang der Seele und der Leiche beruht die Todtenbehandlung in der klassischen Zeit des Aegypterthums, die Anlage umfangreicher Graeber um dem lebenden oder doch lebensfaehigen Leichname eine Wohnung zu gewaehren, die Niederlegung von Nahrungsmitteln, Gebrauchsgegenstaenden, Begleitern in allerhand Gestaltungen in dem Grabe, die Bemühungen die Leiche moeglichst lange zu erhalten um der Seele ihren Aufenthaltsort nicht zu rauben. Schon ehe die Mumifizierung ihre Durchbildung erfuhr, war der gleiche Glaube vorhanden, wie dies die Beigaben, die Schutzversuche für die Leiche in der Anlage der Graeber und andere Sitten der Nagadazeit lehren. Der Gedanke, dass der Todte dauernd oder doch eine Zeitlang in der Leiche weile, hat ferner dazu geführt den Leichnam in oder bei seiner einstigen Wohnung aufzubewahren, damit der Verstorbene mit den Hinterbliebenen weiter lebe, esse

[1] Die Wichtigkeit ethnographischer Parallelen für das Verstaendniss des Thierkultes in Aegypten habe ich Muséon. N. S. VI S. 113 ff. und Archiv f. Religionswiss. XIV S. 640 f. darzulegen gesucht.

und trinke[1]. Die Sitte des Aufstellens des Sarges mit der Mumie in dem Hause der Familie ist durch eine Reihe von Angaben der klassischen Autoren verbürgt[2]. Sie ergiebt sich auch aus Funden von Petrie in Bestattungsanlagen der Spaetzeit[3]. Hier zeigten die aufgestapelten Saerge deutliche Spuren davon, dass sie vor der Fortschaffung in die Graeberstadt laengere Zeit in Haeusern aufgestellt gewesen waren. Hier hatten sie alle die Unbilden erdulden müssen, denen frei aufgestellte Gegenstaende durch Staub, ungeschickte Diener, spielende Kinder ausgesetzt waren. Der Gebrauch war derart tief eingewurzelt, dass er in der frühchristlichen Zeit gelegentlich fortgedauert zu haben scheint, wenn man in ihm damals auch nur noch eine Ehrung des Todten sah[4] und nicht mehr an ein wirkliches persoenliches Fortleben desselben im Kreise der Seinigen dachte.

Eine derartige Aufbewahrung des Todten war keine Erfindung der hellenistischen Zeit. Ein Relief im Style der Zeit Amenophis IV zu Florenz[5] zeigt, dass man bereits im 15ten Jahrhundert v. Chr., jedenfalls wenigstens in einzelnen Faellen, Raeume innerhalb des von den Lebenden benutzten Besitzthumes für die Aufstellung der senkrecht neben einander stehenden Saerge einrichtete. In andern Faellen hat man in gleichem Sinne Todte, besonders Kinder, bei und unter dem Fussboden der Haeuser der Lebenden bestattet[6]. Weiter geht auf die gleiche Anschauung die Sitte der secundaeren Bestattung zurück, auf welche eine Reihe von Funden aus der Nagada-

---

[1] Vgl. Lucian, de luctu § 21.

[2] Wiedemann, Herodots Zweites Buch S. 361 f.

[3] Petrie, Roman Portraits and Memphis IV (Brit. School of Archaeol. in Egypt and Egypt. Research Account XVII). London, 1911; Hawara, Biahmu and Arsinoe. London. 1889; Kahun, Gurob and Hawara. London. 1891.

[4] Athanasius, Vita Ant. bei Migne X, p. 967.

[5] Wiedemann, Proc. Soc. Bibl. Arch. XVII, S. 156.

[6] Ein Reihe von Beispielen angeführt bei Hall, Death and the disposal of the Dead (Egyptian) in Hastings, Encyclopaedia of Religion IV, S. 462.

zeit hinweisen[1]. Der Todte wurde zunaechst bei oder in seiner Wohnung begraben. War der Koerper zerfallen und schien damit die Trennung von Leib und Seele eingetreten zu sein, so grub man die übrig gebliebenen Knochen wieder aus und überführte sie in ein endgültiges Grab in der Necropole.

Alle diese Gebraeuche zielten einerseits darauf hin, dem Todten ein erfreuliches Fortleben zu gewaehrleisten. Andererseits sollten sie aber auch den Lebenden dienen, sie vor der Rache der Todten wegen der Vernachlaessigung der ihnen gebührenden Pietaetspflichten schützen. War die Leiche in entsprechender Weise behandelt worden dann erschien der Todte nicht mehr berechtigt, die Hinterbliebenen zu belaestigen. Diesen Gedanken spricht ein in einem Leydener Papyrus[2] erhaltener Brief eines Wittwers an seine verstorbene Frau in klaren Worten aus, wenn er sich darüber beschwert, dass die Todte trotz aller seiner auf ihre Bestattung verwendeten Sorgfalt es nicht unterlassen wolle ihn zu quaelen.

Durch diese Bestrebungen, durch Güte, durch sorgsame Behandlung der Leiche, durch Opfergaben und Geschenke suchte man das Wohlwollen der Todten zu erkaufen und dadurch sich gegen dieselben zu sichern. Daneben finden sich in Aegypten andere Gebraeuche, mittelst deren man den Todten auf anderem Wege, durch Vornahme feindlicher Handlungen unschaedlich zu machen trachtete. Letztere sind zwar nicht so umstaendlich ausgebildet worden wie die oben erwaehnten Begraebnisssitten, sie treten aber doch in den verschiedensten Perioden in die Erscheinung. Vor allem sind sie

---

[1] Wiedemann bei de Morgan, Origines de l'Égypte, II. S. 211 f.

[2] I. 371; Maspero, Études Égyptiennes I. S. 145 ff. Eine Beschwoerungsformel, um Todte zu verhindern Krankheit zu bringen, enthaelt ein thebanisches Ostracon aus der Ramessidenzeit, publ von Gardiner in Theban Ostraka (University of Toronto Studies) S. 13 ff. Vgl. Pap. Ebers S. 1. z. 15, 20 und zahlreiche andere Stellen, an denen neben andern Schaedlichkeiten und Krankheitsursachen der maennliche und der weibliche Todte genannt werden.

in den Gebraeuchen der aeltesten Zeit nachweisbar und scheinen damals weit staerker betont und verbreitet gewesen zu sein wie in der klassischen Periode des Aegypterthumes. Dabei nahmen sie die gleichen Formen an wie sie sich in andern Laendern zum Zwecke der Bekaempfung des Vampyrismus entwickelt haben.

Dasjenige Mittel, welches man den Leichen gegenüber in erster Reihe in Anwendung brachte, war ihre Zerstückelung, welche den Zerfall beschleunigte und von vorn herein den Koerper für ein Umgehen unbrauchbar machen musste. Die Zerstückelung konnte entweder den ganzen Koerper treffen oder wurde darauf beschraenkt, dass man der Leiche nur den Kopf abschnitt und ihr hiermit den zur Lebensbethaetigung wesentlichsten Koerpertheil raubte. Durch ein solches Verfahren glaubte man, die Trennung von Leib und Seele zu beschleunigen und damit dem Verstorbenen das baldige Wiedererstehn in einer hoehern Welt zu sichern. Von diesem Gesichtspunkte ausgehend sprechen die religioesen Texte vielfach von der Enthauptung des Todten und der Wiederverleihung des ihm genommenen Kopfes, die im Jenseits erfolgen sollte. Die betreffenden Formeln finden sich noch in Texten der jüngeren Perioden, in welchen das Koepfen der Leichen thatsaechlich nur noch aeusserst selten vorkam. Wie in anderen Faellen, so hat man auch hier in conservativem Sinne die alten religioesen Formeln beibehalten, auch als die Sitten verschwunden waren, denen sie ihre Entstehung verdankten[1]. Nachdem die Beisetzung des ganzen Koerpers in Aegypten Volkssitte geworden war, suchten diejenigen Kreise, welche auch weiterhin die Zerstückelung

---

[1] Wiedemann bei de Morgan, Origines II. S. 205 ff.; Die Amulette der alten Aegypter S. 27 ff.; Naville, Aeg. Zeitschr. XLVIII S. 107 ff. eine Stelle bei Virey, Rec. de Trav. rel. à l'Égypt. XXI S. 148 ff. Bis in spaete Zeit hinein wird Osiris in seinem Grabe gelegentlich kopflos dargestellt (Wiedemann, Orient. Litt. Zeit. XI. Sp. 112 ff.).

des Leichnams für nutzbringend erachteten, beide sich in ihrer Durchführung eigentlich voellig widersprechenden Gebraeuche auf recht umstaendlichem Wege zu einer gewissen Vereinigung zu bringen. Sie zerlegten oder koepften zunaechst die Leiche, fügten dann aber die einzelnen Theile derart zusammen, dass sich aus ihrer Lagerung neben oder an einander die Gestalt eines vollstaendigen menschlichen Koerpers ergab[1]. Die Zerstückelung hatte Leib und Seele getrennt, eine Wiederbelebung des erstern in dem einstigen Zusammenhange der Glieder war ausgeschlossen. Für die das Grab besuchende Seele wurde aber der Anschein erweckt als laege in der zusammengesetzten Leiche noch immer der Koerper in seiner ursprünglichen Gestalt vor.

Im Allgemeinen hat man im Nilthale in der Enthauptung eine schwere Schaedigung des Menschen im lebenden wie im todten Zustande gesehen. Dieser Gedanke kommt auch darin zum Ausdrucke, dass in der klassischen Zeit Aegyptens unter den Todesstrafen das Enthaupten voellig zurück tritt. Offenbar empfand man in den meisten Faellen diesen Strafvollzug, welcher den Menschen bis über den Tod hinaus schaedigte, als eine allzu harte Sühne für ein Verbrechen. Dargestellt wird das Enthaupten auf den aegyptischen Reliefs seit dem Alten Reiche nicht[2]. Die Abbildung des Richtblockes braucht nicht auf ein Geraeth für Enthauptungen hinzudeuten, es kann sich auf eine Einrichtung zur Vollziehung sonstiger Verstümmelungstrafen beziehen.

[1] Ueber Funde von Mumien und Leichen, an denen die Koepfung und sonstige Zerstückelung und dann eine Neuzusammensetzung erkennbar war, vgl. WIEDEMANN, Orient. Litt. Zeit. XI Sp. 113 ff.; RUFFER und RIETTI in Bull. Soc. Arch. Alexandrie III S. 240 ff.; WAINWRIGHT, The Rite of Dismemberment in ancient Egypt in PETRIE, The Labyrinth, Gerzeh and Mazghuneh.

[2] Die von CAPART, Aeg. Zeitschr. XXXVI S. 125 f. als Koepfen gedeutete Darstellung im Grabe des Merru-ka bezieht sich, wie SPIEGELBERG und MÜLLER, Orient. Litt. Zeit. II. Sp. 364 ff. hervorhoben, auf eine Quaelung, nicht auf eine Toedtung des betreffenden Mannes.

Die Vorführungen von Enthaupteten in den Abbildungen von Szenen aus dem Jenseits[1] koennen nicht herangezogen werden, da es sich bei ihnen nicht um ein Abbild irdischer Verhaeltnisse handelt, sondern um die Vorführung jenseitiger Feinde der Gottheit, welche ewiger Vernichtung geweiht werden sollten[2]. Auch besiegten und gefangenen Feinden gegenüber war in der Blüthezeit des Reiches das Enthaupten nicht üblich, wenn es auch wohl zu weit geht, wenn man sein Vorkommen überhaupt in Abrede stellt[3].

Thatsaechliche Funde gekoepfter Feindesleichen aus dem klassischen aegyptischen Alterthume fehlen. Es haben sich freilich in zwei Graeben bei Schelal die Ueberreste von hingerichteten Männern, vermuthlich Blemmyern, gefunden, welche durch Haengen, vereinzelt auch durch Koepfen ihr Leben eingebüsst hatten und die auch sonst Verletzungen zeigten[4]. Wenn auch bei diesen Grüften eine genaue Datierung nicht moeglich ist, so spricht der sonstige Befund bei denselben doch entschieden für ihre Entstehung in der Roemerzeit, in welcher die Gefangenen bei einem Aufstande oder Kriege die Todesstrafe erlitten. Dieses roemische Verfahren kann naturgemaess für national- aegyptische Sitten nicht in Betracht gezogen werden. Ebenso wenig ist es moeglich, aus der Hieroglyphe weitergehende Schlüsse zu ziehen. Bei dieser braucht nicht die Darstellung eines enthaupteten, an den Richtpfahl gebundenen Mannes vorzuliegen. Wahrscheinlicher ist es, dass die Hieroglyphe in die Reihe der defektiven Schriftzeichen gehoert, wie sie in den Pyramideninschrif-

[1] Grab Seti I ed. LEFÉBURE pl. 43; Grab Ramses IV ed. LEFÉBURE pl. 9, 10.

[2] Auf ein vereinzeltes Vorkommen der Enthauptung koennte sich die Stelle Gen. 40, 22 beziehen.

[3] PIEHL, Aeg. Zeitschr. XXIII S. 86 f.; XXVI S. 114 ff.

[4] The Archaeological Survey of Nubia. Report for 1907—8, I S. 73; II, S. 100 f.

ten, auf Saergen des Mittlern Reiches und sonst mehrfach in Todtentexten auftreten und dann in einzelnen Faellen, wie in der Verwendung von [hieroglyph] statt [hieroglyph] auch in profane Texte Aufnahme gefunden haben. Ihre Einführung geht auf die Besorgniss zurück, es koennten, bei der Belebung der Grabbilder durch die magischen Formeln des Todten, auch die Menschen- und Thierbilder in den Inschriften Leben gewinnen, sie koennten aus den Textreihen heraustreten, deren Zusammenhang vernichten und den Todten im Grabe beaengstigen und bedraengen. Um dies zu vermeiden, liess man bei Voegeln Flügel und Beine fort, stellte die Schlangen zerschnitten dar, bildete nur die halben Menschen und einzelne Gliedmassen statt der ganzen Gestalten ab. In gleichem Sinne wird man, um die Belebung des festgebundenen Feindes unmoeglich zu machen, ihn ohne Kopf vorgeführt haben.

Wollte man in dem historischen Aegypten einen Verbrecher endgültig vernichten, dann zog man der Enthauptung, welche nur eine theilweise Zerstoerung des Koerpers zur Folge hatte, das weit umfassender wirkende Verbrennen vor. Mit ihm hat man im Mittelalter die voellige irdische Vernichtung der Hexen zu erreichen gesucht und zu ihm hat man, wie oben ausgeführt, auch bei Vampyren seine Zuflucht genommen. In dieser Weise verfuhr man nach aegyptischen Berichten gegenüber einer Ehebrecherin[1], gegenüber Frevlern an frommen Stiftungen[2], gegenüber Missethaetern im Tempel[3].

Anders wie in der klassischen Zeit lagen die Verhaeltnisse den Feinden gegenüber in der Frühzeit, in welcher, wie oben auszuführen war, das Zerstückeln und Enthaupten der Leiche weit groessere Verbreitung gefunden hat wie in spae-

---

[1] Pap. WESTCAR 4, 8; vgl. die analoge Angabe Herodot II, 111.

[2] MOELLER, Sitz. ber. Berliner Akad. 1910 S. 934, 946 f.

[3] sog. Excommunications-Stele von Napata bei MASPERO, Études de Mythologie III S. 71 ff., 229 ff. und SCHAEFER, Klio VI S. 287 ff.

tern Perioden. Hier zeigt eine sorgsam gearbeitete Schieferplatte des Koenigs Nar-mer[1] den Herrscher, wie er mit zwei seiner Beamten unter Vortritt von vier Standartentraegern heranschreitet. Vor ihm liegen auf dem Boden 10 maennliche Gestalten, in denen man besiegte Feinde zu erkennen haben wird. Diese sind saemmtliche enthauptet und ist jeweils der Kopf zwischen die Füsse des zugehoerigen Mannes gelegt worden. Damit giebt das Relief eine genaue Parallele zu der oben geschilderten Vampyrbehandlung, bei welcher man den abgehauenen Kopf zwischen die Füsse des Enthaupteten legte um dessen Wiedererlangung zu erschweren. Den gleichen Erfolg wird Nar-mer durch die Lagerung der Koerpertheile seiner gekoepften Gegner zu erreichen gesucht haben. Das zweite Mittel um die Wiedervereinigung von Kopf und Rumpf zu verhindern, welches darin bestand, dass man Steine oder Sand zwischen beide Theile legte, war gleichfalls den Aegyptern bekannt. Als Setna die das Zauberbuch hütende Schlange bei Koptos getoedtet hatte, erwachte sie zweimal zu neuem Leben und gewann ihre alte Gestalt wieder. Erst als er sie in zwei Stücke zerschnitt und zwischen diese Sand streute, starb die Schlange und gewann ihre alte Gestalt nicht mehr.

So finden sich denn am Nile die verschiedenen Vorstellungen wieder, welche sich an andern Orten der Erde mit dem Vampyrglauben verbinden. Hier so wenig wie auf andern Gebieten des religioesen Denkens bildet Aegypten eine Ausnahme von den Gedankenkreisen, welche sonst auf der Erde das Empfinden der Menschheit beherrschen. Die Liebe zum Verstorbenen und vor allem die Furcht vor seiner quaelenden und schaedigenden Macht hat hier wie dort bis in die fernsten von der historischen Wissenschaft erreichbaren

---

[1] publ. Quibell, Aeg. Zeitschr. XXXVI S. 82, Taf. 12; Hierakonpolis I Taf. 29; Legge, Proc. Soc. Bibl. Arch. XXII, S. 127 f., Taf. 1; Capart, Les Débuts de l'art en Égypte S. 237, fig. 168.

Jahrhunderte das Fühlen erfüllt. Immer wieder haben derartige Erwaegungen, so verschieden auch im Uebrigen die einzelnen Voelker sein mochten zu den gleichen Vorsichtsmassregeln, zu entsprechenden Sitten und Gebraeuchen geführt.

A. Wiedemann.

University of Liverpool-Annals of Archæology and Anthropology issued by the *Liverpool Institute of Archæology*, t. V, fasc. 1—2 et 3, 4. Juillet 1912—Janvier 1913. Prix de chaque fascicule double: 6 sh.

(Deuxième Article).

Les sujets dont il va être rendu compte ci-dessous se rattachent directement au domaine de l'Egyptologie. Ils traitent des civilisations de la Crète, des Hittites ou du Soudan méroïtique, et enfin de l'Egypte proprement dite.

Les premiers sont consacrés à un vase provenant d'Abydos, aux fouilles de Sakje-Geuzi et à celles de Meroë.

La note «sur un vase de style minoen provenant d'Abydos» est rédigée par Garstang (p. 107 et pl. XIII—XIV). Elle se refère aux fouilles de 1907 en cette localité. Non loin du «Shounet-ez-zebib», au milieu de sépultures du Moyen-Empire et de la période Hyksos (?), une tombe fut découverte (n° 146) présentant toutes les caractéristiques de l'archéologie habituelle de la XIIe Dynastie. Comme évidence chronologique, d'ailleurs, on y trouve deux cylindres aux noms d'Ousirtasen III et d'Amenemhati III. Il paraît certain à M. G. que la tombe n'avait pas été réemployée. Parmi les soixante objets inventoriés au moment de la fouille figure un vase «crétois» polychrome, dans le style caractéristique de la seconde periode minoenne. Il ne paraît pas possible à l'auteur de séparer le vase, comme date de dépôt dans la tombe, du reste du mobilier.

On entrevoit les conséquences que l'on peut en tirer pour l'histoire d'Egypte. La date de la seconde période minoenne èst généralement placée entre 2000 et 1800. Je doute cepen-

dant qu'il y ait en cette trouvaille un argument en faveur du «comput court» aussi sérieux que Garstang semble le croire. 1°) Il y a trop de posibilités que la tombe ne soit pas de la XIIe Dyn. exactement, mais bien de cette période, tout à fait impossible à préciser comme durée, qui suit immédiatement à Abydos les tombes protothébaines et que l'on appelle quelquefois, «contemporaines des Hyksos». Il n'y a pas de caractéristiques assez bien établies entre les tombes de ces deux périodes. 2°) Il se peut que les deux cylindres proviennent d'une tombe plus ancienne. Il y a des exemples de cas de ce genre. 3°) La chronologie de l'archéologie minoenne n'est pas d'une si définitive solidité que la seule présence d'un vase d'apparence crétoise constitue une preuve péremptaire. Le tout n'est pas de poids à ébranler les excellentes raisons que Maspero a exposées encore tout récemment en faveur de la longue durée probable de la XIIIe Dyn. et de la période dite des Hoksos.

Pour les civilisations hittites, nous avons de nouveau cette année un morceau fort intéressant dans le second rapport préliminaire sur les fouilles de Sakdje-Geuzi (p. 63, 73, et pl. III, IV, V). Le rapport résume d'abord les résultats obtenus dans la campagne précédente, aboutissant comme point central des recherches au «tell» de *Sungrus Eyuk*, où les ruines d'un palais, ses portiques et ses sculptures d'une technique exceptionnellement remarquable constituèrent les trouvailles les plus dignes d'être notées. Les recherches ont été continuées pendant la seconde campagne et étendues au *Jobba Euk*. Garstang pense pouvoir assurer désormais, qu'il a les preuves matèrielles d'une occupation hittite continue, allant de la période post-néolithique aux débuts du premier millénaire av. J. C. (p. 72). Les plans, photographies etc. de ces intéressants résultats sont aujourd'hui exposés au Musée de Liverpool. L'annonce est donnée d'une prochaine publication détaillée des découvertes. Elle sera accueillie avec le plus vif intérêt.

Indépendamment du témoignage chronologique direct, les

concordances archéologiques avec l'Egypte fournies par les différentes couches de vestiges donnent les Dynasties XXVI (= dernière période hittite), et XVIIIe (vases Syro-Hittites).

Le troisième rapport sur les fouilles de Meroë est également rédigé par Garstang. Nous l'attendions avec impatience. Il devait, provisoirement au moins, compléter et résumer le bilan de ces trois belles années de fouilles au Soudan entreprises par le comité de Liverpool. Déjà, grâce à leurs efforts, Kabushia est devenu là-bas un des centres archéologiques dont la visite est de rigueur à qui dépasse Wady-Halfa.

Les nouvelles fouilles ont porté sur la cité royale, où la comparaison entre le plan publié à la suite des fouilles précédentes et le plan actuel montre à lui seul les progrès accomplis. On peut désormais suivre le développement de la ville et répartir ses édifices en trois périodes principales. L'angle nord-est est aujourd'hui complétement dégagé, ainsi que la plus grande partie de la muraille principale. Le tertre numéroté 98 a été déblayé à fond. Au Nord Est, les travaux ont mis à jour les bains de l'époque romaine. Un peu plus loin, ç'a été la découverte d'un petit temple prostyle. Enfin la trouvaille la plus intéressante a été celle, entre le Palais Royal et la muraille d'enceinte, des Bains Royaux. Le déblaiement n'était pas encore terminé quand a été rédigé le présent rapport, et j'ignore ce qu'a pu donner de ce côté la campagne de l'hiver dernier. Le plan provisoire de la planche VII donne déjà une bonne idée du dispositif général de cet édifice, avec sa piscine, son *frigidarium* et son *tepidarium* à sièges décorés. Les rangées de chambres et la colonnade ne sont que partiellement dégagées au net. Rien n'avait encore été découvert, suivant Garstang, qui pût jeter autant de lumière sur les caractéristiques de l'art local. Quantité de débris de la décoration générale du monument, de fragments de statues, de figures en ronde-bosse, de lions et de taureaux, etc., complètent cette belle découverte, sur laquelle nous aurons occasion de revenir plus à loisir quand paraîtra la publication définitive.

Au résumé, le classement archéologique des monuments méroïtiques peut déjà se ramener provisoirement au suivant.

A. *Première période méroïtique* (700—300 av. J. C.) — *Première subdivison:* La ville, les murs d'enceinte, les ruines du Palais, l'édifice dit «de Taharqa»; les Temples du Soleil et du Lion; enfin le premier sanctuaire d'Isis — Caractéristique épigraphique: Écriture méroïtique hiéroglyphique.

B. *Première période — seconde subdivision:* Temple d'Amon; partie du Palais; partie de quelques chambres réemployées des Bains Royaux.

Caractéristiques: Tombes de l'âge du fer «développé» Poterie décorée rouge-noire. Epigraphie: méroïtique cursif.

C. *Seconde Periode méroïtique* (de 300 av. J. C. à 100 apr. J. C.). — *Première division:* Palais Royaux. Bains royaux.

Caract.: Introduction des motifs grecs, et d'un style nouveau de poterie. Ecriture méroïtique cursive.

D. *Seconde division:* Temple classique. Partie des bains et remaniements au temple d'Isis.

Caract.: statues classicisantes. Plein développement du verre et de la poterie locales.

E. *Troisième division:* Statue d'Auguste. Bains romains. Palais. Inscriptions gréco-romaines.

F. *Troisième période méroïtique* (200—700 apr. J. C.).

Première subdivision: influences romaines (caractéristiques provisoirement réservées).

G. *Seconde subdivision:* Invasion des Axoumites (340).

H. *Troisième subdivision:* Jusqu'à la destruction de Meroë (700 environ). Toute cette période demande des investigations plus approfondies.

L'Egypte proprement dite est représentée au présent tome part trois contributions:

C'est abord une minutieuse étude d'archéologie sur une bande d'étoffe écussonnée au nom de Ramsès III par Th. D. Lee.

Elle est aujourd'hui au Musée de Liverpool et provient de la collection J. Mayer. Elle mesure non moins de 17 pieds de longueur sur une hauteur maxima de 5 pouces. Son état de conservatien est remarquable. Il est malheureusement impossible, sans reproduire les croquis et la terminologie, de rendre compte de cet article on ne peut plus technique. Je me déclare entièrement incompétent pour pouvoir porter un jugement sur un tel article, extrêmement serré et pleins de détails sur les moindres particulatités du métier. Une fois de plus, les gens de la partie nous montrent les services qu'ils peuvent rendre à l'archéologie égyptienne lorsqu'ils veulent bien collaborer à nos travaux. On sait tout ce que Vernier, par exemple, nous a appris en publiant les inventaires d'orfèvrerie et de bijouterie du Musée du Caire.

Après cette étude archéologique, on passe à des questions d'un caractère plus général et d'une portée plus haute. Nous avons deux articles de Newberry consacrés aux religions de l'Egypte préhistorique. Ce seront deux contributions importantes sur un sujet où l'on a tant écrit à tort et à travers, et surtout sans se donner la peine de dresser les indispensables inventaires préalables.

Parlons d'abord du second article, qui est de beaucoup le plus solide. L'auteur vient de prendre la peine — tâche ingrate s'il en fût — de publier la liste de tous les vases préhistoriques où figurent des insignes divins. Quand ce ne serait que pour l'utilité d'un répertoire de ce genre, il apparaîtra clairement qu'il n'est guère possible à l'égyptologue de se passer du périodique de l'Institut de Liverpool.

Ce catalogue comporte 159 vases, et les insignes ont été dressés d'après les figurations de 288 barques sacrées. Vingt cinq musées ou collections privées ont été utilisés. La statistique est curieuse: La prédominance du signe dit du «harpon» apparaît évidente. Sur un total de 288 «enseignes», il figure à lui seul pour 116. Lorsque les conclusions de Newberry seront plus développées, je dirai quelles sont les raisons qui m'incli-

nent à lire cet indice comme une figuration, non pas du tout d'un nom divin, mais comme l'expression générale de l'idée de la divinité. Puis viennent, par ordre d'importance décroissante, les autres figurations: la montagne ou le «wady», les flèches (?), les cornes (?), etc. (Je ne puis résumer le tableau final, faute de signes d'imprimerie appropriés, et ne voulant pour l'instant proposer aucune identification). Il serait désirable que l'auteur veuille bien prendre la peine d'un second tableau, bien fastidieux à dresser sans doute, mais tout à fait indispensable pour les recherches. Il donnerait pour chaque figuration les indications de la provenance vérifiée ou supposée. Il faut se référer pour l'instant à des séries d'ouvrages, et encore, pour beaucoup de vases, la recherche est-elle impraticable (Ex.: l'indication *Luxor and Cairo dealers* qui accompagne plus de vingt objets. L'auteur n'aurait-il pu ajouter la date à laquelle ces marchands d'antiquités détenaient le vase mentionné, et la provenance *supposée* par Newberry, il s'entend). Telles quelles, les tables actuelles rendront le plus grand service. Elles sont le premier instrument dont on dispose enfin pour une enquête réellement méthodique sur ces représentations. Une dernière remarque: Newberry comprend-t-il, sous le nom de «vases» tous les récipients de la poterie dite «de Neggadèh» ou seulement les vases proprement dits. S'il s'agit seulement de cette dernière catégorie, il serait bon de le noter expressément. Il existe en effet un certain nombre d'objets autres où figurent les «barques». Par exemple, la boîte en terre n° 32639 du British Museum. Or il se trouve justement qae cette boîte — la seule dont je possède ici une représentation — montre à côté des figurations de l'eau, des antilopes, des indices de nombre, etc., une barque sacrée, avec deux «cabines», mais justement sans «insigne divin». Il serait intéressant de savoir si le cas est de règle, et si l'«insigne» est réservé aux vases. Malheureusement, je ne connais pas de monument de ce type autre que celui du British Museum. M.

Newberry, qui a dépouillé les principales collections, pourrait peut-être nous renseigner à ce sujet.

Le second article n'est plus simplement documentaire, et se hasarde aux vues historiques. Et sous le titre *Some cults of prehistoric Egypt*, Newberry ne craint pas de se risquer au plus difficile des sujets.

Il s'agit, pour commencer, de ces mêmes insignes ou emblèmes figurés sur les navires de la poterie à décorations du type appelé communément «de Neggadèh». L'auteur s'est borné, trop brièvement, à rappeler en deux notes préliminaires l'archéologie générale de cette poterie et la bibliographie relative au sens ou à la nature exacte de ces figurations.

Une remarque en passant. On peut regretter que dans cette double note bibliographique, Newberry ait omis de citer la contribution que le signataire du présent compte-rendu a consacrée à la question des barques sacrées des vases de Neggadèh, (*Compte-Rendus* de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres, de 1905, p. 257 ff.), ainsi que la minutieuse étude de Boreux consacrée au même problème au tome Ier de la *Revue des Etudes Ethnographiques et Sociologiques* (1908 p. 35 ff.). Comme ces deux articles sont de conclusions diamétralement opposées, je n'aurai pas l'air d'introduire ici une réclamation personnelle. En ce qui concerne la première de ces deux contributions, Newberry y aurait trouvé des arguments qui peuvent avoir leur poids en faveur de la thèse qu'il soutient lui-même, et entre autres l'identité archéologiquement établie entre les bateaux des vases et ceux qui figurent sur la fameuse fresque préhistorique d'El Kab (cf. *loco citato*, fig. 3).

Ceci dit, l'article débute par la description minutieuse des caractéristiques: les avirons (?), les palmes de la proue et son amarre, les rames-gouvernails de l'arrière, les deux cabines (?) du centre et les «mâts d'enseigne». Elle a été faite si souvent qu'il n'était peut être pas nécessaire de se donner tant de mal pour identifier ces diverses parties du navire, notamment en ce

qui regarde l'équivalence du mât d'enseigne et du classique. Newberry aurait pu, je crois, s'épargner également tout le paragraphe relatif à l'identité des barques figurées dans les textes des Pyramides et la barque en brique d'Abousir, s'il avait eu connaissance d'articles que j'ai publiés à ce sujet, il y a déjà plusieurs années dans le *Sphinx* (t. X. Recherches sur les cultes d'Heliopolis), danc la *Nature* (Juillet 1906 p. 99 ff.) et au *Journal des Savants* (Mars 1906 p. 360 ff.).

Il détermine ensuite l'aire géographique des vases où figurent ces représentations: de Kostamnèh en Nubie jusqu'à Gizèh. Il signale leur rareté relative: deux ou trois à peine pour mille tombes explorées. Les 160 exemplaires connus représentent donc un immense travail de fouilles. Ajoutons personnellement une remarque: Cette rareté est une indication de la valeur spéciale magico-religieuse attachée à ces vases dans l'ensemble du mobilier funéraire. Il ne peut s'agir de «décoration», mais d'une pièce particulière ayant un but spécial dans le rituel des funérailles.

Les oiseaux, fréquemment représentés à côté des bateaux et regardés ordinairement comme des «autruches» sont, avec raison, ce me semble, identifiés avec des flamants. Mais de là à en tirer un argument en faveur de la Basse Egypte, il y a loin. Il est probable — et en tous cas possible — que la Haute Egypte possédait autant de ces oiseaux au temps où le pays avait les vastes roseraies et fourrés aquatiques que nous lui connaissons dans les premiers âges. En fait, M. Newberry fait souvent état de caractéristiques trop menues. C'est ainsi qu'il rattache ces indices aux ondulations du sol figurées sur certains vases sous forme de , et qu'il y retrouve l'aspect des «gezirèhs» du Delta; ou bien qu'il établit, par les dimensions réelles supposées des navires, qu'il ne peut s'agir que de pays où il y a de vastes étendues navigables, et non pas un simple fleuve comme le Nil. Je dois dire que ces derniers arguments ne me paraissent guère d'une grande solidité démonstrative.

Mais sans plus s'attarder à la discussion de ces convergences secondaires, l'auteur entre dans le vif de sa thèse, en tâchant d'établir que les «insignes» divins se rattachent, eux aussi, à la Basse Egypte La prépondérance numérique des «Harpons», ( ), des «Montagnes» (, , , etc.) et des «flèches croisèes» lui paraissent autant de preuves décisives. Il termine ce premier article par l'examen de quelques signes sujets à discussion: ainsi le signe de la chèvre, où Newberry veut retrouver le bouc de Mendès (mais qui pourrait tout aussi bien être l'indice de la Gazelle de Beni-Hassan, avec cette façon de raisonner).

Il convient d'attendre la suite de l'exposé avant de discuter la valeur des arguments présentés ici-même. Il est certain que les positions de début permettent de deviner que c'est à la basse Egypte maritime, puis finalement à la Méditerranée préhistorique que l'auteur va tenter de rattacher les cultes de la première Egypte. Contentons-nous de lui signaler pour l'instant qu'il aurait pu utilement consulter la longue étude consacrée par Loret dans la *Revue Egyptologique* de 1904 (t. XI, p. 69—100) à ces identifications d'insignes divins, aussi que ce qu'en dit Budge en ses dernières publications, depuis l'*History of Egypt* et les *Gods of the Egyptians* jusqu'à l'*Osiris and Egyptian Resurrection.* Aucun de ces ouvrages n'est mentionné ni dans le texte ni dans la trop sommaire bibliographie des notes. D'une façon générale, Newberry semble procéder comme s'il n'existait pas sur la matière, dans les dix dernières années, un ensemble considérable de recherches occasionnelles ou monographiques, dont beaucoup sont de véritables petits traités didactiques sur la matière, et dont plusieurs font autorité. Il se peut parfaitement que l'auteur ait des solutions toute nouvelles à nous proposer, et qu'il arrive à en faire la preuve. Mais sur des sujets qui ont été l'objet d'autant de travaux, il aurait été plus sage, sinon de discuter, au moins de mentionner les publications antérieures les plus essentielles.

Qu'il nous soit maintenant permis d'exprimer un voeu en terminant ce compte rendu. Les Annales de Liverpool, de par la constitution de leur comité de rédaction, se sont trouvées orientées vers une compréhension très largement synthétique de l'histoire d'Orient. Comme je l'ai signalé dès mon premier article d'analyse critique, c'est d'une Egypte agrandie qu'il est question; une Egypte continuée dans les civilisations méditerranéennes, — ou en relation avec celles-ci, quand-elles étaient préhistoriquement autonomes. Comment, en ces conditions, n'entre-t-il pas dans la programme des Annales d'être complètes, en ne se bornant pas à l'Asie ou au seul pourtour de la Méditerranée?

Il ne s'agit pas de demander aux *Annals* de se transformer en une revue de caractère ethnologique. Leur champ d'action serait tout autre, et il pourrait être par avance assez bien délimité.

L'Afrique occidentale préhistorique, dont les richesses commencent à peine à être explorées, le plateau central Nigérien et ses monuments mégalithiques, les traces des civilisations néolithiques au Soudan, en Nigéria, dans le Haut Sénégal etc. sont le parallèle exact, comme champ d'étude, des recherches publiées en ce recueil pour le préhistorique méditerranéen.

Regardons au Sud de l'Egypte et du Soudan Egyptien les similitudes que peuvent présenter les phénoménes dits «religieux» avec ceux de l'Egypte ancienne; l'étude des civilisations, encore si mal connues, contemporaines des empires éthiopiens; l'ethnographie des peuples qui, de l'Atlantique aux plateaux abyssins, ont entrechoqué leurs migrations et leurs dominations éphémères; à l'Ouest le problème des civilisations des Peuhls, et la recherche de leurs origines; au centre la question troublante — et déjà posée — de la possibilité du berceau des races proto-sémitiques situé dans la région des grands lacs de l'Afrique Equatoriale; les parentés possibles des races de l'Egypte préhistoriques avec celles de l'Afrique hamito-noire, et même l'aire des premières sociétés de la grande famille des Bantous . . .: voilà, à n'en citer au hasard que quelques-uns, des sujets qui se rattachent à l'étude du vieil Orient classique dans la même mesure, exactement, que les articles ou mémoires qui vont, en ces *Annales,* jusqu'à étudier les peuples des antiques groupements protohistoriques des Balkans, de la Dalmatie, de l'Adriatique Nord, ou ceux de l'Europe occidentale. J'ai tenté d'indiquer en passant comment les résultats dégagés de ces contributions avaient finalement des concéquences qui intéressaient à bon droit l'égyptologie. On doit tenir pour assuré qu'il en serait de même dans le domaine Africain, et que nous sommes à peine aux débuts de sciences nouvelles qui renouvelleront entièrement un jour les idées que l'on se fait en se confinant trop étroitement dans la vallée du Nil. On l'admet aujourd'hui pour le «monde du Nord», si je puis me servir des termes de la vieille Egypte? Pourquoi se refuser plus longtemps à regarder vers le «monde du Sud»? Et pour ce faire, il ne faut pas que nous soyons obligés plus longtemps d'aller chercher notre documentation à travers l'énorme bibliographie des publications ou des périodiques de la littérature ethnologique ou coloniale. Il ne faut pas non plus que les recherches soient uniquement laissées à des sciences qui, sans contact assez étroit avec les études orientalistes, risquent de passer trop souvent à côté de faits ou de constatations dont l'importance peut leur échapper, faute de s'inspirer dans les enquêtes d'une notion assez nette des questions ou des besoins qui sont le propre de l'histoire générale de l'Egypte classique.

Et à supposer enfin que cette Egypte même ne soit pas la dominante du programme scientifique des *Annales,* et que celles-ci se proposent, d'une façon plus générale, d'embrasser le domaine de la Méditerranée préhistorique ou protohistorique, il me paraît bien difficile qu'on ne soit pas amené à la nécessité, pour justifier cette histoire méditerranéenne, de se préoccuper non seulement de l'Afrique du Nord, mais en arrière du Sahara, des plateaux nigériens, du Haut Niger et finalement de l'Afrique Occidentale.

A une pareille tâche, le cadre et le genre des articles des *Annales* conviendraient on ne peut mieux. La question pratique

de trouver des collaborateurs qualifiés est une simple affaire d'organisation. Les revues anthropo- ou ethnologiques montrent qu'ils existent en nombre plus que suffisant. La réunion de leurs travaux ou de leurs thèses, en un recueil où ils ne seraient plus dispersés au milieu de recherches qui s'étendent aux cinq parties du monde, donnerait une avance marquée aux progrès de ces études si nouvelles. Je ne me livre, en écrivant ceci, à aucune improvisation facile. Il y a des années que j'étudie cette question d'une revue où les études seraient entendues de la façon que je viens d'esquisser, et je serais prêt à donner de tout ce que j'avance une justification détaillée. Les *Annales* de Liverpool ont sur un projet de revue une immense supériorité: elles existent. Elles ont un cadre, elles ont le support d'institutions savantes, de comités et de tout ce qui est nécessaire pour aller de l'avant. Si leur direction sait s'y décider, nous pouvons en attendre avec confiance de très grands résultats.

George Foucart.

Varia

von

A. Wiedemann.



XIV. In einem Briefe[1] aus Versailles vom 11. November 1703 erzaehlt Elisabeth Charlotte von der Pfalz, ein Kaufmann habe ihr von seinen Reisen im Orient schoene «Histoercher» berichtet, welche er in einem Buche, das er ihr dedizieren wolle, veroeffentlichen werde. So habe er erzaehlt, es gaebe im Nil ein vierfüssiges Thier, das den Krokodillen Feind sei, das setze den Maennern, wenn sie über den Fluss schwaemmen, nach und fraesse ihnen die Geschlechtstheile ab, sonst fraesse es nichts von ihnen. Dann gaebe es in Aegypten fliegende Thiere mit Menschengesichtern; als er eines derselben geschossen habe, da habe ihn ein Araber davor gewarnt es anzurühren, da es sehr giftig und boese sei. Zwischen Damaskus und Jerusalem habe er ein Obst gegessen, das ihn verhindert habe anderes Obst zu schlucken. Dann habe er eine gekroente Schlange gesehn, die man für einen Teufel und für den Asmodi halte, den der Engel, der des Tobias Gefaehrte war, nach Aegypten verbannte.

Die Herzogin nennt den Kaufmann nicht, doch zeigen ihre Angaben, dass es sich um Paulus Lucas handelt. Dieser

[1] publ. E. Bodemann, Aus den Briefen der Herzogin Elisabeth Charlotte von Orléans an die Kurfürstin Sophia von Hannover, II S. 67, Nr. 524; abgedruckt auch in Die Briefe der Liselotte von der Pfalz, ausgewählt von C. Künzel, Ebenhausen. Langewiesche 1912. S. 270 f.

hat in der That seine Voyage au Levant[1] der Herzogin zugeeignet und erblickt man über der Widmung zwischen Pyramiden, einem Krokodil und einer Art Gans eine Vereinigung der Wappen der Pfalz und Frankreichs. Gegen Schluss des Buches (S. 472 ff.) berichtet er von seinem Empfang bei der Herzogin und seinen Beziehungen zu derselben. In einem von ihm abgedruckten Aktenstück (S. 373) wird er als Kaufmann bezeichnet.

Von den «Historcher», die er bei der Herzogin zum besten gab und die bei dem Hofe offenbar grosses Aufsehn erregten, finden sich zwei genau entsprechend in dem Buche wieder. Zunaechst erzählt er (S. 91) von dem Thiere Toasse oder Tiasse, es sei ein fast runder, aber etwas ovaler Fisch, mit 4 kurzen, an Entenfüsse erinnernden Beinen. Es sei ein Feind der Krokodille, zerbreche deren Eier und fraesse die jungen Thiere. Schwimmenden Maennern beisse es die Geschlechtstheile ab, schade ihnen aber sonst nicht. Seine Zaehne seien aeusserst scharf, die Farbe bleigrau, der Kopf erinnere an den einer Schildkroete, nur sei er etwas dicker. Eine beigefügte Zeichnung zeigt ein ganz sonderbares laengliches, schuppenbedecktes Geschöpf mit kurzen Beinen, einem rundlichen Kopf mit scharfen Zaehnen, statt eines Schwanzes hat es nur eine Zuspitzung nach hinten.

Zunaechst wird man geneigt sein bei einem Krokodilfeinde an das Ichneumon zu denken, welchem die antiken Autoren diese Eigenschaft, das Zerbrechen und Fressen der Krokodileier und aehnliches gern zuschreiben[2]. Das Bild entspricht diesem Thiere jedoch nicht, besonders fehlen ihm die Schuppen. Man koennte bei diesen freilich annehmen wollen, es liege eine unklare Erinnerung an die antike Litteratur vor, auf die Lucas mehrfach anspielt, wie beispielsweise, wenn er (S. 139) der sonderbaren Gottheiten gedenkt, welche die Bewohner von Pelusium, das er nach Damiette verlegt, verehrten. In dieser Litteratur wird mehrfach behauptet[1], das Ichneumon waelze sich vor der Schlangenjagd im Schlamm, trockne sich dann und gewinne auf diese Weise einen Schlammpanzer. Trotz dieses Ausweges weicht die Gestalt des Thieres aber doch so stark von der des Ichneumons ab, dass sich diese Gleichung nicht empfiehlt.

[1] Paul Lucas, Voyage au Levant (depuis l'année 1699 jusqu'en 1703). Paris 1704. Weitere Ausgaben Haag 1705, Paris 1714 (nach letzterer wird hier citiert). Deutsche Uebersetzung von Vischer. Hamburg 1707 und 1709.

[2] Diodor I, 35 (welcher leugnet, dass das Thier die Krokodileier fresse), 87; Plinius 8, 25, 37; Oppian, de venat. 407 ff.

Als Fresser maennlicher Geschlechtstheile erscheinen in der aegyptischen Tradition Fische. So verschluckten nach Plutarch (de Iside 18) der Lepidotos, der Phagros und der Oxyrhynchos den in das Wasser geworfenen Phallus des Osiris. Nach dem Papyrus d'Orbiney (pl. 7 Z. 9) verschlang der Wels den Phallus des Batau, als ihn dieser nach seiner Selbstentmannung in das Wasser geworfen hatte[2]. In beiden Faellen handelt es sich jedoch um abgeschnitten in das Wasser gelangte Geschlechtstheile, nicht um ein Fressen solcher bei lebenden Menschen.

Auf eine, wie es mir scheint, richtigere Faehrte führt der Name, welchen Lucas dem Geschoepfe giebt. Dieser entspricht wohl sicher dem arabischen Tirsah oder Tarsah. Die verhaeltnissmaessig geringe Abweichung kann bei der Ungenauigkeit, welche Lucas sonst bei der Wiedergabe arabischer Worte zeigt, keinen Gegengrund abgeben. Mit Tirsah wird die grosse, rauhschalige, bissige Nilschildkroete (Trionyx aegyptiacus)[3] bezeichnet, welche auch Abdallatif[4]

[1] Aristoteles, Hist. anim. 9, 7, 3; Plinius 8, 24, 36; Strabo 17, 812.

[2] Vgl. hierzu Wiedemann, Sphinx XIV S. 232 ff.

[3] Genaue Beschreibung von Geoffroy Saint-Hilaire in Descr. d'Égypte XXIV S. 1—13 (ohne Beifügung von Sagen). Für Schalen des Thiers im Museum zu Kairo vgl. Lortet et Gaillard, Faune momifiée I S. 303 f.; Cat. Kairo: Gaillard et Daressy, Faune momifiée S. 69 f., doch koennten dieselben von recenten Individuen stammen. Vgl. ferner Wiedemann, Sphinx XIV S. 242 ff.

[4] Relation de l'Égypte ed. de Sacy S. 147.

zu den Fischen, d. h. den Wasserthieren, rechnet und bei der er hervorhebt, dass die knochige Bedeckung des Rückens Vorsprünge habe. Ueber das Fressen der Krokodileier durch das Thier berichtet er ebensowenig, wie die antike Litteratur, die sonst haeufig auf Schildkroeten zu sprechen kommt[1], hiervon etwas weiss. Dagegen erzaehlt Sonnini[2] ausführlich von dem Zerbrechen der Krokodileier und einem Fressen der Jungen durch die Schildkroete und geht hieraus hervor, dass die naturwissenschaftlich unrichtige Angabe bei Lucas nicht auf seiner eigenen Erfindung beruht, sondern eine in Aegypten verbreitete Ansicht wiedergiebt.

Der Bericht über eine Schlange, die man für den Teufel Asmodi halte, den der Engel des Tobias nach Aegypten verbannt habe[3], findet sich in dem Buche (S. 72 ff., 66 f., 117 ff.) sehr ausführlich, nur fehlt in diesem der Zusatz, dass sie eine Krone trage. Es handelt sich um eine Schlange, welche angeblich gegenüber von Taata (Tahta) in einer Hoehle lebte. Wenn man diese in Stücke zerschnitt, so verschwanden die Stücke nach kurzer Zeit um sich in dem Wohnorte der Schlange wieder zu dem lebenden Thiere zusammen zu fügen. Lucas behauptet, er habe die Schlange in ihrer Hoehle besucht. Als er vor ihr zurückgewichen sei, habe sie sich fast senkrecht auf dem Schwanze aufgerichtet, sich unter dem Kopfe breit gemacht, ihn angesehn und sei dann fortgekrochen. Offenbar denkt Lucas an eine Brillenschlange, die Szene selbst wird auf Erfindung oder auf einer Taeuschung beruhen, die durch das Bild einer der aufgerichteten Schlangen veranlasst wurde, welche der Reisende in den altaegyptischen Jenseitsdarstellungen in den Graebern zu sehen bekam. In-

---

[1] O. Keller, Die antike Tierwelt II S. 247 ff.; Lenz, Zoologie der alten Griechen und Roemer S. 413 ff.

[2] Voyage dans la Haute et Basse Égypte (1777—80). Paris 1799, I. S. 332 ff.; vgl. II. S. 53 (englische Ausgabe. London 1800. S. 193 f., 664).

[3] Vgl. Tobias 8, 3.

teressant ist seine Erzaehlung vor allem als ein Beleg für die Fortdauer des altaegyptischen Schlangenkultes[1] und des Glaubens an die Faehigkeit daemonischer Schlangen nach dem Zerschneiden wieder zusammen zu wachsen, eine Vorstellung, welche sich im aegyptischen Alterthume bei der ewigen Schlange der Setna-Erzaehlung wiederfindet.

Unter dem fliegenden Thiere mit Menschengesicht wird man zunaechst geneigt sein einen Fliegenden Hund zu verstehn, von dem eine ziemlich grosse Art in Aegypten vorkommt. Von der Vorstellung, dass dieses Geschoepf giftig sei, ist nichts bekannt, auch fehlt dasselbe unter den bisher bekannten heiligen aegyptischen Thieren. Wohl aber gilt sein Toedten bei einer Reihe von Hindus als ein Verbrechen und gewann die Medizin bis tief in das Mittelalter hinein von der Fledermaus zahlreiche Heilmittel[2]. Wahrscheinlicher ist es, dass bei den Angaben der Herzogin eine Verwechslung untergelaufen ist. Bei Lucas (S. 83) findet sich eine sonderbare schwarze Fliege aus Aegypten geschildert und abgebildet. Diese soll 1 Zoll breit und 1 1/2 Zoll lang sein, ein Negergesicht mit rothem Bart, eine Krone und 2 kleine Hoerner auf dem Kopfe und 6 Beine haben. Die Kinder spielten mit ihr und man koenne sie alles lehren. Dieses eigenartige, in Wirklichkeit in der abgebildeten Gestalt nicht vorhandene Geschoepf, für das Züge von verschiedenen Kaefern verwerthet zu sein scheinen, mag bei der Wiedergabe der Erzaehlungen des Reisenden mit einem der Thiere zusammengeflossen sein, von deren Jagd er an andern Stellen erzaehlte. Auf diese Weise wird seine Giftigkeit hinzugekommen und seine Groesse derart gewachsen sein, dass man es als ein Schusswild ansehn konnte.

---

[1] Vgl. für diese Sayce, Religion of Egypt, 2te Aufl. S. 211 ff.

[2] Brehm, Thierleben, 2te Aufl., I S. 306, 302 f.

XV. Im Besitze des Herrn Heinrich Schmitz in Duisburg, Sonnenwall 19, befindet sich eine Alabaster-Kanope in der üblichen Form und im Style der saitischen Zeit. Ihre Hoehe betraegt anliegend gemessen 26^{cm}, der groesste Umfang 50^{cm} Der zugehoerige Deckel fehlt; ein jetzt dabei befindlicher Kanopen-Deckel mit Affenkopf gehoerte ursprünglich einem etwas kleineren Kanopen-Satze an. Die in 4 Vertrialzeilen angeordnete Inschrift lautet: (1)



«Es spricht die Goettin Selk-it zu Deiner (des Todten) Persoenlichkeit: Ich bringe herbei Beschützung jeglichen Tag um zu machen den Schutz des Kebsenuf, der in mir ist. Die Beschützung des Osiris T'et-ḥer, des richtig Sprechenden, ist die Beschützung des Kebsenuf. Der Osiris T'et-ḥer, der richtig Sprechende, ist naemlich Kebsenuf.»

Diese Worte stammen aus der üblichen Formelfassung, welche die Beschützung der innern Theile des Todten den 4 Todtengenien und 4 Goettinen übertraegt und dabei einen Theil derselben dem Kebsenuf zuweist. Letztern hat man meist als den Schutzherrn der Leber und der Gallen-Blase angesehn, die Mumienuntersuchungen von Elliot Smith haben im Gegensatze dazu ergeben, dass ihm gewoehnlich die Eingeweide zukommen [1]. Die Formel suchte ihren Zweck dadurch zu erreichen, dass sie, in einer auch sonst in Aegypten vielfach angewendeten Art und Weise, die zu sichernden Theile mit dem Schutzgotte selbst identifizierte. Interessant ist es dabei, dass ausser den Todtengenien grosse Goettinnen als Schutzversprecherinnen heran gezogen werden. Es gewaehrt dies einen Beleg für die Bestrebungen des Neuen Reiches [1] die alten Sondergottheiten mit beschraenkter Wirksamkeit durch Gestalten von umfassender Bedeutung zu ersetzen ohne dabei erstere voellig auszuschalten. Die Aegypter sind bei dieser Ersetzung ebenso wenig durchgreifend vorgegangen wie sonst bei der fortschreitenden Entwickelung religioeser Begriffe. Die Einführung neuer Anschauungen führte nicht zu einem Aufgeben der alten Gedankengaenge, sondern in den meisten Faellen nur zu einem haeufig wenig geschickten und wenig consequenten Compromisse, oder wie hier zu einer einfachen Nebeneinanderstellung beider Anschauungskreise ohne dass eine wirkliche Verschmelzung derselben eingetreten waere.

¹ Vgl. SMITH und HOGG in Journal of the Manchester Oriental Society 1911. S. 42, 78.

Der Name des Kanopen-Inhabers T'e-ḥer kommt in der spaetern Zeit Aegyptens nicht selten vor [2], sogar ein Koenig, der Teos oder Tachos der griechischen Autoren, hat ihn getragen. Eine Identifikation des Inhabers der Kanope mit einem der gleichnamigen Privatmaenner ist, da ihm ein Titel und eine Genealogie fehlen, nicht moeglich. Es ist mir auch nicht gelungen, den Verbleib der übrigen drei Kanopen des Mannes fest zu stellen. Vielleicht dass in dieser Beziehung ein anderer Aegyptologe glücklicher ist. Für eine künftige vollstaendige Registrierung der aegyptischen Inschriften erscheint es immer von einem gewissen Interesse die Texte zu verzeichnen, welche sich in Sammlungen befinden, welche im Allgemeinen nichtaegyptologischen Zwecken gewidmet sind und in denen man daher aegyptische Alterthümer nicht von vorn herein zu finden erwarten wird. Dies ist bei dieser Kanope der Fall, deren Besitzer wesentlich heimathliche Funde germanischen und roemischen Ursprunges berücksichtigt.

---

¹ Vgl. WIEDEMANN, Sphinx XVI S. 52.
² LIEBLEIN, Dict. des noms S. 552, 1152 (Index).

XVI. Anfang 1907 erwarb ich zu Luxor ein Siegel aus grünlich glasiertem Steingut in der üblichen lang gestreckten Form mit flachem Griff, unter dem eine Oeffnung angebracht ist um das Siegel an einem Bande tragen zu koennen. Die Unterseite hat die Gestalt einer Cartouche, in welcher vertieft in etwas verwischten Zeichen die Vornamen-Form des Gottes Amenophis' IV steht: . Bei der verhaeltnissmaessigen Seltenheit von Denkmaelern aus dieser Zeit, welche von andern Orten als aus den Trümmern von Amarna stammen, verdient dieses auffallend grosse (4, 8: 2^{cm}) Siegel immerhin eine Erwaehnung.

XVII. Als Nachtrag zu der grundlegenden Arbeit von Legrain[1], in welcher er in übersichtlicher Weise die Denkmaeler zusammen gestellt hat, welche von dem Zeitgenossen Taharka's Ment-em-hāt und seiner Familie bekannt geworden sind, moechte ich hier auf einen Text hinweisen, dessen in Luxor genommene Abschrift mir unter meinen Reisenotizen wieder begegnet ist. Es handelt sich um den untern Theil einer gebrannten Thonplatte, auf der einst das Szepter aufgezeichnet war. Erhalten ist nur seine untere Haelfte, zwischen deren Abschlusslinien die Vertikalinschrift steht. Der Eigenthümer des Stückes war im Februar 1881 H. Wilbour, der jetzige Verbleib der Platte ist mir nicht bekannt.

[1] Rec. de Trav. rel. à l'Égypt. XXXIII S. 180 ff.; XXXIV S. 97 ff., 168 ff., XXXV S. 206 ff., vgl. für den Mann auch Wiedemann, Sphinx XVI S. 36.

A. Wiedemann.

Minima[1]

di

Giulio Farina.

I. *Vaticano n° 130.* Gli studiosi non hanno ancora, dopo tante pubblicazioni[2], una copia esatta e compiuta di questo monumento. L'edizione piu recente in Urk. va corretta cosi:

Darstellung: nella sommità della stele è raffigurato il disco alato con l'iscrizione, due volte ripetuta:



Il nome del dio Amun con il suo attributo è martellato.

Inschrift:

linea 8: 

linea 10: . Il lapicida ha tralasciato una *t*, ma ha incisa l'altra al suo posto.

[1] Notre imprimerie ne possédant pas les équivalents de certains signes ou groupes qui entrent dans cet article, j'ai été obligé d'ajouter quelques notes explicatives. — Ernst Andersson.

[2] Champollion, Not. descr. II, 700—71. — Piehl, RT. II 129. — Marucchi, Catalogo 133—135; Bessarione² X, 69; Sethe, Unters. I, 110 e Urk. IV, 311—312.

linea 11—13:

Per il principio della linea 4 il monumento offre questa impronta:

La lettura *jnr* per *jtrw* è richiesta dal senso. La *n* è sempre scritta, quindi il trattino su *r* è solo una traccia. I segni e sono certi. La lettura mi sembra sicura[1].

2. *Coni funerari.* Recentemente lo Schneider-Preziosi ha raccolto e pubblicato[2], come «*specimen eruditionis*» in egittologia, la collezione dei cosidetti coni funerari posseduta dal Museo Egizio Vaticano. Sono XVII tipi, uno dei quali però, il V, presenta nei due esemplari, secondo le mie proprie copie, due forme:

Del resto quasi tutti questi coni trovano riscontro nelle ben note pubblicazioni del Daressy, del Pellegrini e degli altri con le quali sarà utile il confronto. Uno solo merita ancora qualche osservazione, quello segnato nella raccolta con il numero IX:

[1] cfr. Urk. IV 338 n. e., 345 n. b.

[2] Dr. Giorgio Schneider-Preziosi, I coni funerari del Museo Egizio Vaticano. Estr. Atti della Pont. Acc. Rom. di Archeol. 27 aprile 1911.

Questa mia copia differisce alquanto da quella dell'autore nel nome del personaggio che egli ha creduto leggere *Nāmen*. Tale formazione nominale è impossibile, a quanto io so, per l'egiziano. Ho pensato a un e la traccia visibile al di sopra di conferma la facile ipotesi. Essa è poi fatta certezza da un altro monumento, citato dal Legrain (*Repert. no* 197), dove appare un chiamato . Nei due titoli non c'è altra differenza che la varia costruzione grammaticale; in un monumento il nome «Amun», che compone il nome del personaggio, in segno di rispetto è scritto primo, come è ben noto; sicché si tratta di uno stesso individuo è il nome di un possedimento.

3. *Roma Museo Nazionale 52045.* È un frammento in granito rosso trovato in un palazzo di Roma.

La scena appare divisa in due parti dalla volta stellata del cielo. Su questa tre persone assise in trono, a sinistra Oro, poi una divinità femminile barbata (Anuke?), nelle mani lo scettro e il simbolo , poi Osiride mitriato e con lo scettro, quindi un'altra figura della quale rimane solo il bastone .

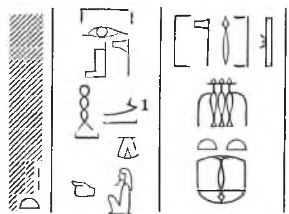
Al di sopra della dea restano ancora alcuni gruppi di geroglifici

a)   a) da leggere

Su Osiride:

Sotto la volta stellata, nel centro, doveva essere raffigurata una presentazione di offerte e due scene simili dovevano svolgersi a sinistra e a destra.

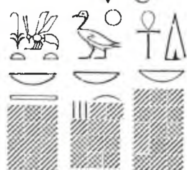
Di quella a sinistra restano questi segni:



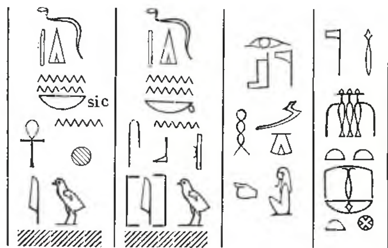
Nel centro, il falco ad ali spiegate, stringente il simbolo. Sotto:



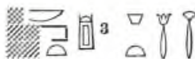
Nella linea inferiore, sopra il segno la dea Buto in forma di serpente acconciato con la corona e porgente i simboli. Dietro sta scritto: . Avanti restano i segni:



che formavano la soprascritta di una figura di faraone facente offerte a Osiride (del quale resta appena l'estremità della mitria) come risulta dall'iscrizione che segue:

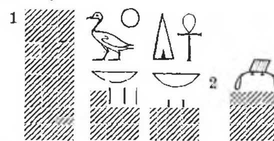


A destra, la scena è frammentaria. L'avvoltoio di *Nehbĭjet* che stringe il simbolo, racchiude fra le ali distese, l'iscrizione



[1] Si vedono l'estremità inferiori dei segni *ḥ* e *m'*.
[2] N. B.: a et b en sens inverse.
[3] Équivalent approximatif. Pour le signe exact voir Pyr. 910.

Sopra il re scomparso:



Suppongo che il frammento provenga da Behbet e che debba riconnettersi a quelli di *Nehteḥareḥbejet* pubblicati dal Roeder (ÄZ. XLVI—RT. XXXV).

4. *Per la lettura del titolo* . Il Sethe ha proposto, per questo gruppo la lettura *wr md šmʿ* spiegando come una sovrapposizione dei segni e ∩. Che questo geroglifico, invece, debba essere letto *mʿb* lo dimostra l'esempio *m.ʿbw nbw* «con la lucentezza dell'oro» (Fir. 1789) per . La parola *ʿbw* «rilucere» (analogo a عب «lux *solis*») è ben nota. Sicchè in tutte le numerose varianti ortografiche di questo titolo, come Cairo 20311, Cairo 20373, Cairo 20311, Cairo 20037, Cairo 20230, Cairo 20455, Cairo 20540, , Cairo, 20250, 20277 abbiamo tre fenomeni:

1. il segno si scinde in e ∩
2. il segno ∩ si sviluppa in ∩∩∩
3. il gruppo ∩∩∩ si abbrevia in .

Quanto al segno lo si trova sostituito (concesso che questo sia il segno originale) da , Cairo 20690, da

[1] Si vede l'estremità destra del segno .
[2] Si vedono l'estremità superiori dei segni e .

. La trascrizione *wrj m'b'* «grande dei trenta» può quindi ritenersi fondata.

È possibile che il titolo fosse *wrj m'b' šm'w mḥj* «grande dei 30 dell'alto Egitto e del basso Egitto» e che così debba spiegarsi l'ortografia Urk. IV 412, 15, formata sul titolo . Anche qui si ha la stessa scissione di segni già notata (RT. VII, 179 — Newberry Bersheh II XIII). Del resto non credo si abbia esempio di un in opposizione a un . Sta poi il fatto che la collettività «i trenta» è chiaramente indicata dai testi con la loro residenza ; che «i trenta» sono ricordati da Diodoro (I. 75); che, infine, nella tomba di Rehmirie, il quadro che illustra la seduta del visir rappresenta almeno venti di questi individui.

5. *Naoforo Vaticano n. 97.* La copia del Turajeff richiede qualche piccola correzione. Si legga:

parte anteriore: linea 1 .... 2 .... 3 ....

parte posteriore: linea 1 .... 2 .... 3 ....

Roma, aprile 1913.

Giulio Farina.

[1] Ce signe complexe s'écrit sur l'original avec à la place de .

Sulla "preghiera delle offerte".

di

Giulio Farina.

In una recente pubblicazione[1] il prof. Erman ha così tradotto la «preghiera delle offerte»: «Ein Opfer, das der König gibt. Osiris, der Herr von Busiris, der grosse Gott, der Herr von Abydos, möge er geben ein Totenopfer an Brot etc. . . .» Questa traduzione è, apparentemente, più grammaticale dell'altra: «un' offerta regale (un' offerta da parte del re; un' offerta che fa il re) è fatta a Osiride etc. . . . affinchè conceda . . . .»[2]. Tuttavia non credo ch'essa corrisponda al testo egiziano, quale lo mostra l'esame comparato dei monumenti. Perciò sottopongo all' attenzione degli studiosi i risultati da me raggiunti attraverso una lunga serie di esempi[3].

La forma più semplice e la più facilmente comprensibile è quella sul tipo:

.... (Mar. *Mast.* 160).

I primi segni possono essere variamente disposti per ragioni simmetriche o in segno di rispetto: la loro giusta

[1] Die Hieroglyphen (Sammlung Göschen, 608) 1912 pag. 69.

[2] Un po' di bibliografia sull' argomento e una discussione con pretese grammaticali, si può trovare in Budge, The Liturgy of funerary offerings, pag. 20—23.

[3] Cito i primi che mi capitano essendo facile a ognuno accrescerne il numero a piacere.

successione è data dalle varianti come Pir. 1651 *a*, (Capart, *Une rue de tombeau*, XI) e dal demotico *ḥtp-d-ns* (Petrie Dendereh, pag. 54). Resta, dunque, solo definire il valore delle parole. è stato in più modi interpretato: *ḥtp* «tavola di offerte»; *ḥtpw* «αἱ τροφαί» (Urk. II, 152); *ḥtp.t* «nutrimento od offerta». Affatto erronea e l'ultima interpretazione giacchè *ḥtp* è costantemente scritto al maschile. Le due prime sarebbero possibili. Però, ch'io sappia, non s'incontrano esempi di , nè è conforme, come si vedrà, al senso richiesto dalla formula. Di ci sono pochissimi esempi, i quali possono essere spiegati come errori antichi o moderni di . Contro il valore «offerta» in militano parecchi argomenti. Anzi tutto che la richiesta per il defunto concerne, oltre le offerte funebri e la sepoltura, altri beni, quali il procedere sulle vie belle dell' occidente, la vita, la vecchiaia lunga, il soffio della bocca etc. (vedi. p. es. Torino 46); che è pure creare, p. es., un defunto (Urk. I, 147) affinchè sia innalzato, nell'altro mondo, a una classe superiore a quella cui appartenne in vita. La numerosissima serie di esempi è, del resto, concorde a scrivere senza determinativi. Onde penso, come già il Dümichen e il Griffith, che si tratti qui di «soddisfazione, segno di favore accordato per mostrare la propria soddisfazione» e della frase «mostrare la soddisfazione, concedere il favore» Sin. B. 160—161; Torino 53 (sec. Levi Diz. s. v.).

che parecchi esempi (Mar. Mast. 88—116—439; LD. Text II 121 — Pir. 745 a; 1019 a) scrivono , non può essere, in tal caso, altro che la forma *śdm.f* con valore ottativo.

Quindi si tratta di una semplice proposizione verbale con l'oggetto anticipato per l'accentuazione (Erman, Gramm.[3] § 491) che si deve tradurre: «Il favore conceda il re! Sia egli (il defunto) sepolto . . . . Il favore conceda Anubi! Proceda egli (il defunto) sulle vie etc.»

Il prof. Erman ha già spiegato il significato di questa preghiera[1] che corrisponde perfettamente alla preghiera cristiana dei morti «*Requiem aeternam*». Si richiede che sia concessa al defunto la *pr.t-r-ḫrw*[2] in tutte le feste o in quelle indicate, ch'egli sia sepolto nel deserto occidentale o che proceda sulle belle vie sulle quali procedono gli *jm'ḫjw* e questi sono favori reputati concessi dal re, da Anubi, da *Ḫntj-jmntjw*, da Gebeb. È difficile stabilire quale fosse l'invocazione primitiva. Forse il re concedeva la sepoltura e le offerte, Anubi il procedere sulle belle vie dell' al di là; pare evidente che l'invocazione di *ḫntj jmntjw*, di Gebeb e, in seguito, di tutti gli altri dei, sia uno sviluppo posteriore, per quanto antichissimo.

Quando, subito dopo segue l'invocazione di uno o più dei, la frase incomincia ad assumere un' ortografia irregolare. Per la più giusta scrittura

a) . . . . x ovvero . . . . x come per esempio:

[1] Religion[2] 140—141.

[2] Donde il nome di tutta la formula «preghiera delle offerte» Sin. B. 195.


Mar. Mast. 259 cfr. 417; .... sic Cairo 20025 cfr. 20318

si scrive:

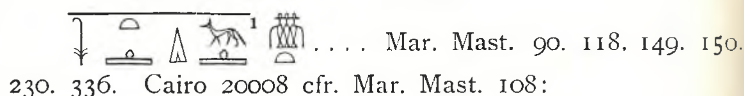
b) x. (anticipazione dei soggetti in segno di rispetto):

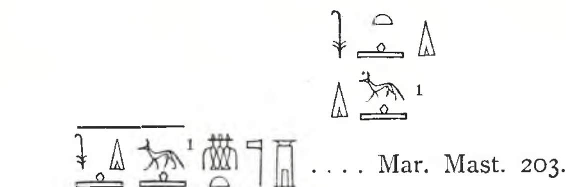

.... Mar. Mast. 88 cfr. 439;

c) x. y. z. (successione dei soggetti):


Cairo 2024 cfr. 20240, 20318;

d) x. per x. omettendo un :


.... Mar. Mast. 90. 118. 149. 150. 230. 336. Cairo 20008 cfr. Mar. Mast. 108:


.... Mar. Mast. 203.

[1] N. B. Lire .

[1] .... Mar. Mast. 360.

e) omettendo un

[1] Mar. Mast. 283. cfr. 295 (2 volte);

.... Cairo 20070;

[1] Mar. Mast. 214 cfr. 225. 269. 270;

f) x. per x. omettendo di ripetere :

[1] Mar. Mast. 186.

ib. 367, cfr. 368, 438 Cairo 20001, 2006.

Cairo 20028 cfr. 20036.

Del tutto indipendenti appaiono, se esatte:

.... Mar. Mast. 164.

[1] Cairo 20293 (vocativo).

.... RT. VII. 192.

L'ortografia che prevale è appunto la f) etc.

[1] N. B. Lire .

Si può aggiungere che non è qui nè il soggetto anticipato di come appare dalle formule più brevi Cairo 20015 cfr. 20089, 20309, 20054. RT. XXV. 137; nè un vocativo, come si vede da Cairo 20387 (3 volte). Esso può essere solo la forma compendiata di . Ciò che dimostra ancora di più che non è «offerta».

Quale è il soggetto di ? Non altri che il dio. Quando, infatti, c'è nella formula il nome di una dea, la differenza appare chiara: etc. (Maspero, Mission en Italie, 93). In un solo caso è il re e il dio: Cairo 20286 e poteva esssere in: etc. Urk. IV 241. Per lo più all' invocazione del favore del re non corrisponde più l'espressione di un desiderio. Forse la realtà aveva distrutto la fede!

Concludendo, proporrei tradurre la formula così: «Il favore conceda il re! Il favore conceda Osiride, signore di Busiride, il gran dio, signore di Abido! Conceda egli l'offerta funebre in pani . . . .»[1]

Roma, aprile 1913. *Giulio Farina.*

---

[1] Le tolomaiche (Catal. gén. Stèles ptolem. pl. II 22001—III 22005 etc.) (sic! ib. pl. II, 22003) (ib. pl. VII 20017; VIII 20023) (pl. X 22027) e sim. vanno spiegate sul tipo etc. (n. i. Tor. 80 = Maspero Miss. en Italie 49) cioè: «(Rivolgere) la preghiera *ḥtp dj njśwt* a Osiride» o come già si traduceva: «proscinemi a Osiride».

Sur trois inscriptions récemment publiées.

Par

Henri Sottas.

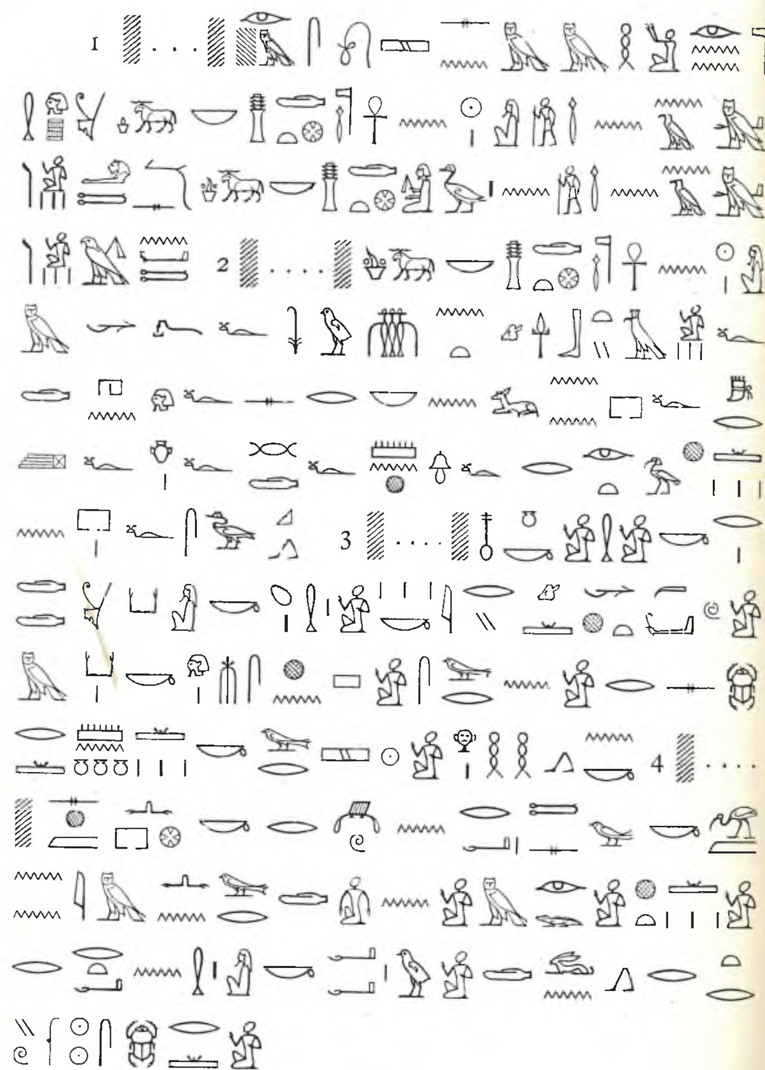
M. G. Daressy vient de faire connaître à la science deux textes de la période XXIIe—XXIIIe dynasties gravés sur une pierre provenant de Tmaï-el-Emdid[1]. Dans un autre article[2] il réédite en le complétant un très intéressant monument du Louvre dont les difficultés de copie n'avaient pas été jusqu'ici entièrement surmontées. La lecture des traductions et du commentaire de M. Daressy m'a suggéré quelques remarques que je soumets au lecteur, à l'appui de mes propres traductions.

I) Je reproduis in extenso le premier texte, pour lequel les divergences d'opinion avec le premier éditeur sont le plus accentuées. D'après les indications mêmes de M. Daressy sur la longueur des lacunes je crois illusoire un essai de restitution partielle.

---

[1] Inscriptions historiques mendésiennes, ap. Recueil de Travaux, XXXV (1913), p. 124—129.

[2] Notes sur les XXIIe, XXIIIe et XXIVe dynasties, ib., p. 129—131. Ajouter à la bibliographie donnée p. 130, n. 1: traduction partielle (lignes 1—4, commencement) dans J. H. Breasted, Ancient Records, IV, § 752 sqq.



«. . . . louange, invocation que fait le premier prophète du Bélier, seigneur de Mendès, grand dieu, incarnation de Ra, grand chef des Mašuaš, prince, Smendès, fils du grand chef des Mašuaš Hornecht . . . . Bélier, seigneur de Mendès, grand dieu, incarnation de Ra (a), quand il le

choisit (pour être) à la tête de ses orientaux, et l'approuva comme chef de son sanctuaire (b), aussitôt qu'il eût apprécié son cœur et remarqué son zèle à faire (c) ce qui est utile à sa demeure; [il] l'introduisit . . . ., Moi je suis ton serviteur, (d) la bouche qui donne à ton Ka (e), le fils de tes prêtres d'auparavant. (f) Ton Ka était gravé en moi sur le lieu de ma naissance (g); j'ai grandi pour créer tes fondations; j'ai veillé pour rechercher pour toi . . . . ton sanctuaire, pour le prestige de ton objet d'orgueil (h) que j'y ai trouvé. Je n'ai pas cessé de rassembler (k) mes biens pour donner à ta majesté. Mes bras se tendent continuellement . . . .»

(a—b) — Sur ce sens de *m ḫt* depuis le M. E, cf. Sethe Ä. Z, 44, 30, n. 2. La préposition semble régir les deux verbes, comme plus bas *ḏr*. — Daressy: «après qu'il l'eût désigné à ses Tanites, qui le reconnurent comme maître de son temple . . . .» Bien que l'assimilation avec le nom du nome tanite soit séduisante, je ne puis accepter la construction de *štp* sans préposition. Si l'on tient plus de compte de la correction grammaticale que d'une rencontre de mots, les commentaires historiques de M. Daressy ne sont plus fondés. L'appellation «ses Tanites» pour les rois de la XXIII[e] dynastie serait en effet dédaigneuse, mais combien plus encore anormale dans la bouche d'un Egyptien. — Dans «ses orientaux» je crois voir la désignation d'une armée; cela cadre d'ailleurs avec les titres militaires du personnage, mais il est difficile de préciser. M. Daressy a établi un très intéressant rapprochement entre notre Hornecht et le guerrier des mêmes nom et filiation cité dans la légende démotique de Petubastis. Il est à remarquer tout d'abord que le nom transcrit *Hr-Nḫt* par la plupart des commentateurs revient deux fois dans le Pap. Krall (S. 32; Y 24) et a semblé de lecture douteuse à M. Spiegelberg, qui en a laissé en blanc le deuxième élément. La rencontre est-elle

rendue de ce fait moins probable, ou tend-elle au contraire à confirmer la lecture *Hr-Nht*? Je n'ai pas d'avis sur ce point pour le moment. D'autre part, si, dans la stèle de Tmaï-el-Emdid, il est question du dieu de Mendès et de ses «orientaux», un des principaux acteurs du cycle de Petubastis est Pekrur «le grand chef de l'Est» qui semble commander aux *rmt jbt*, contingent du nome frontière Arabia. Or, au Papyrus Spiegelberg, Pekrur se range au même parti que les troupes du nome de Mendès, tandis qu'au Papyrus Krall il est dans le clan opposé. Sans qu'il soit nécessaire d'entrer dans plus de détails on voit combien il serait téméraire d'étayer le moindre fait historique sur une base aussi branlante. — *Dhn-f s* ne peut vouloir dire que: «il l'approuva». Transformer *s* en *šn* est arbitraire. En tous cas *f* ne peut être régime (Gramm. § 434; 481). D'ailleurs il semble que d'ordinaire ce soit le roi qui propose et le dieu qui dispose, plutôt que le contraire. Il importe de bien fixer ce point, car dans l'inscription suivante une phrase analogue revient, où les rapports grammaticaux sont moins nets.

(b—c) — D: «. . . . à cause de la sagesse de son cœur, qui pousse sa piété à faire . . . .» — *Dr*, «à cause de» est un sens forcé. *Sjꜣ* est un verbe, ainsi que le montre la réduplication de *f*. *ʿnd* paraît a priori devoir être un verbe parallèle à *sjꜣ*; en effet on le trouve, rarement, avec le sens «remarquer» (A. H. Gardiner, Admonitions, 81).

(d—e) — Il veut peut être dire par là que lui, prêtre, procure au dieu, comme on fait aux morts, les offrandes par la parole. On pourrait traduire: la bouche qui donne le «à ton Ka» expression stéréotypée désignant l'offrande. — D: «agissant pour ta personne».

(f—g) — D: «. . . . dès que j'ai respiré, ma force a été en toi, dès le berceau.» — *Htj* n'est pas *nht*. Les déterminatifs sont parfaitement corrects. *Htj* semble être au passif *šdmwf*, assurant ainsi la concordance des temps avec les formes *šdmnf* qui suivent. — La métaphore n'est pas très claire, mais le sens n'est pas douteux.

(h) — Je crois justifié pour *ts* ainsi, déterminé le sens «orgueil» adopté par M. Daressy. *Ts m* peut avoir quelquefois le sens: être en colère (cf. Recueil, 33, 80).

(h—k) — D: «Je n'ai trouvé là aucun arrêt à disposer . . . .». — Cet emploi de la négation *ỉm* serait plutôt singulier.

II) «L'an 11, le 13 Paophi sous la Majesté du roi X (cartouches vides) . . . ., en ce jour de fête fit son entrée dans Mendès le premier prophète du Bélier, grand chef des Mašuaš, prince, Hornecht, fils du premier prophète du Bélier, grand chef des Mašuaš, prince, Smendès, et dont la mère est *Hʿw-n-ꜣIst*. Les habitants de Mendès furent en grande liesse de ce que son seigneur était en elle, à la place qui lui revenait. (a) Son père l'a approuvé pour prendre possession de son héritage. Le grand héritier *de par* (?) son lieu de naissance, c'est donc lui. (b) Ils allèrent en paix vers la place qui lui revient. Il était tel Horus sur le trône de son père alors qu'il a abattu le démembreur. (c) Ils l'acclamèrent donc jusqu'au ciel, hommes et femmes laissant parler leur cœur et donnant cours à leurs sentiments intimes, comme quoi c'était un «fils chéri» occupant la place de son père, d'après l'ordre à lui donné par le [Bélier, dieu] grand vivant, de se faire conduire en paix vers le *sanctuaire* (?) de Mendès pour la satisfaction et la joie de ses habitants. Alors il arriva au temple du Bélier; il se prosterna, s'abaissant devant lui, et dit: «O mon seigneur, que mes yeux voient ta beauté,

que mes oreilles entendent (ta) voix, (d) que mes jambes . . . . . parcours en marchant, (e) que mes bras soient forts après le repos, que les années se succèdent sans trouble. O mon père [je] vois ta face, *ayant souhaité* (?) cet instant où ton cœur est bien disposé. Tu te souviens de moi dans ta procession, tu me conduis à ta ville, mes bras étant en . . . . . de l'ordre sorti de ta bouche, (f) depuis que tu as apprécié mon cœur et remarqué mon zèle à faire (g) ce qui est utile à ta demeure. Que tu chasses l'ignorance, et il n'y aura plus de place ici pour le mal. Détruits, anéantis (h), le mensonge et les fraudeurs; appréhendé le méchant. (k) C'est ce que tu ordonnes qui devient réalité. (l) Tu es comme un mur de fer, paré pour celui qui est sur son siège(?). Tu es stable, durant éternellement (m). J'agrandirai ta demeure; j'embellirai ton temple en toutes choses que ton cœur souhaite . . . .».

(a—b) — — D: «elle avait approuvé son père quand il en avait pris possession, et le grand héritier de sa maison le voici donc.» — Cette fois *s* pourrait être sujet de *dhn.* Mais l'inscription précédente nous a appris que quand la fonction ne se transmettait pas normalement par droit héréditaire c'était le dieu et non la ville qui faisait la désignation. C'est ce qui avait eu lieu pour Smendès qui ne tenait pas son titre de son père Hornecht Ier. A son tour il avait nommé son fils Hornecht II à la fonction qui dans l'intervalle était devenue propriété de la famille. — Il n'est pas impossible non plus que *tf-f* de rapporte au dieu lui-même.

(c) — — Litt.: celui qui attaque

par ablation. Les déterminatifs conviennent à l'assimilation avec «retrancher, diminuer». P. e. allusion au démembrement d'Osiris par Set. — D: «le compétiteur».

(d—e) — — D: «(que mes jambes) aillent, marchant pour ton service.» — Il doit y avoir confusion entre *šm* et *šmšj*.

(f—g) — — D: «depuis que tu as instruit mon cœur, tu guides ma piété à faire . . . .» — Mêmes remarques que pour l'inscription précédente.

(h—k) — — D: «les menteurs et les transgresseurs, ainsi que des ennemis.» Je suppose que M. Daressy décompose ainsi: *grg thꜣ-tjw m nf*. — après les déterminatifs est très suspect. Faute de mieux je propose la leçon: .

(l—m) — — D: «Tu es un mur de fer au faîte muni de (créneaux?). Le trône que tu établis est stable pour l'éternité».

III) — «L'an 11, sous la Majesté du roi . . . . Takelot . . . . le 11 Pachons; le jour où le premier prophète d'Amonrasonter, général, prince Osorkon, *m-ḥ.*, fils du roi . . . . Ta-

kelot . . . . arriva à Thèbes la vaillante, œil de Ra, reine des temples, horizon du dieu au nom caché, (a) sa capitale, et vint (b) à sa belle fête de Pachons. Le prêtre pénétrant dans la demeure d'Amon, de service mensuel à *ʾIꜣḫwt-Mnwt,* appartenant à la 3[e] classe, Hori, fils et successeur d'[Ankhf]-n-Khons, *m-ḫ,* se présenta devant le gouverneur du sud, disant: «Moi je suis un prêtre pénétrant à *ʾIpt-ʾIšt.* Je suis descendant des grands prophètes d'Amon par ma mère (c) et fils du prêtre rapporteur au tribunal du sud, en place auparavant. Le père de nos pères était «père du dieu», initié aux mystères de *Pꜣwt-tꜣwj.* Prends mon bien, va, n'hésite pas; (mais) Thèbes est à moi; j'y suis né et ce n'est pas à moi, certes, de céder.» (d). Alors (Osorkon) dit: «qu'on exécute tout ce que tu ordonnes.» Vint alors le prophète (e) d'Amonrasonter, contrôleur en chef, scribe des archives du roi, *Nb-Ntrw,* fils d'Hor. Il se purifia dans le bassin de purification; il se purifia avec le natron et l'encens; (et ensuite) de se mettre en route pour *ʾIꜣḫnt-Mnwt,* l'horizon du ciel; de partir de là pour *ʿḥꜣt,* le palais sacré de l'âme redoutable, chapelle du Bélier qui navigue au ciel; d'ouvrir pour lui les portes de l'horizon de *Pꜣwt-Ḥrtj* et de voir les secrets du dieu rayonnant. (f) Il en sortit, la joie au cœur. Une acclamation retentit jusqu'à la ville: «Ce ciel qui est à toi, il a vu ce qui est dedans!» (g).

(a—b) — *Ḥrw n špr r Wꜣšt* . . . . . . *ḥm-ntr* . . . . . . — D: «sa ville où vient le premier prophète.» Visiblement *ʾij* est un infinitif construit avec *n,* comme *špr* et n'est pas à joindre à *nwt-f.* Par «sa capitale» j'entends la capitale du dieu quoiq'on soit tenté de faire rapporter le possessif à Osorkon, gouverneur du Sud. Mais «*sa* belle fête» qui suit me paraît avoir trait au dieu. Remarquer l'étrange place de *f* après l'épithète.

(c) — Ici ce termine la traduction de M. Breasted.

(c—d) — (sic) . . . — D: «et fils de prêtre; je témoigne au Tribunal du Midi qu'auparavant le père de mes pères fut un divin Père, initié aux mystères de Paout-taui. C'est prendre mon bien que m'envoyer, me faire éloigner de Thèbes dans laquelle je suis né; je ne suis pas un voyageur!» La sentence . . . . .» — Sur *n-wj* dans cet emploi, cf. Erman, Gramm.[3] § 235. Le sens: «j'appartiens à Thèbes» est également admissible.

Sur le sens de *ʾisk,* cf. Erman, glossar, p. 17. Les mots *šsp tꜣj ḫꜣw* indiquent que le discours est ici teinté d'ironie. Je ne crois pas qu'on doive prendre au sens propre les verbes *dꜣj* et *ʾisk,* soit: «traverse sans t'arrêter». Bien que Hori ne manque pas d'audace, il ne pourrait guère prétendre mettre le gouverneur du Sud à la porte de Thèbes.

(d—e) — (sic) . . . . — D: «La sentence prononcée: «Qu'on fasse tout ce qu'il réclame» fut transmise par le prophète . . . .» — Le sens d'*ʾiwnꜣ* a été établi avec certitude par A. H. Gardiner, ap. ÄZ, 41, 139 sqq. — Quand on songe au ton du discours précèdent, l'emploi du verbe *wdj* n'est pas pour surprendre. Je serais assez tenté de lire: *dd ʾin tw irr m* . . . .: «On dit: Agis conformément à tout ce

qui t'a été ordonné», discours adressé par Osorkon au prophète d'Amon, dont l'intervention suit immédiatement. Il faudrait que le récit ait été abrégé et aussi que le gouverneur ait été prévenu de la démarche de Hori.

(f—g) — (sic) — D: «Il s'en alla avec la joie au cœur, qu'il cria jusqu'au ciel; s'en éloignant, il le voit (encore).» — *K* s'applique au dieu, *f* à Hori. Le saint des saints est assimilé au ciel.

Bagnères de Luchon, 6 Août 1913.

Henri Sottas.

P. M. Chaîne. Sermon sur la Pénitence attribué à St Cyrille d'Alexandrie. — Textes traduits et annotés. [Extrait du t. VI des Mélanges de la Faculté orientale. Beyrout (Syrie) 1913].

Je ne prévoyais guère en publiant mes deux articles dans le *Sphinx*[1] que j'aurais si tôt à en appliquer les règles que j'y ai données à une publication d'oeuvre copte; je ne prévoyais pas surtout que ce serait à l'égard de quelqu'un qui m'a fait l'honneur de suivre mes cours, ou plutôt d'assister sept ou huit fois, autant que je me le rappelle, aux cours de copte que j'ai faits à l'école des $\mathrm{H}^{\mathrm{tes}}$ Études, Sciences religieuses. Devant la bonne foi de M. Chaîne, sa jeunesse et aussi sa confiance en lui-même, je suis porté à ressentir de l'indulgence, une réelle indulgence, quoique l'oeuvre ne soit pas d'une grande importance et quoiqu'elle ait été publiée dans les pires conditions. Je suis encore retenu par la considération que je pourrais arrêter dans sa première tentative un jeune auteur qui ne demanderait qu'à continuer; mais malgré tout, quoique je ne demande qu'à susciter de nouveaux coptisants, si je le puis, à les encourager, je ne peux cependant pas approuver une publication défectueuse au premier chef, on va le voir. Je prierai donc M. Chaîne de ne pas s'offenser des critiques faites à sa petite publication, d'en prendre au contraire occasion pour faire mieux, après avoir étudié les auteurs coptes, les avoir compris, et par conséquent après s'être rendu maître des règles de la langue copte, car pour ce qui regarde la partie éthiopienne de sa publication, j'aime à croire

[1] Ortographe et grammaire coptes. Notes et précisions, Sphinx, t. XVII, 6, pp. 177—207 et t. XVIII, 1, pp. 1—30.

qu'il ne s'y trouve aucun des défauts que je vais signaler pour la partie copte qui est d'ailleurs la partie la plus importante d'un mémoire qui n'a que 36 pages.

Le sujet de ce mémoire est un prétendu sermon attribué à St Cyrille sur la Pénitence: c'est une oeuvre apocryphe au premier chef, où, sous un vêtement oratoire l'auteur a pris le parti de raconter une histoire que l'on trouve à peu de chose près dans les autres littératures chrétiennes de l'époque du Bas-Empire. Il y a déjà bien longtemps, hélas! que j'ai indiqué comment les auteurs coptes s'y prenaient pour faire ces récits apocryphes: leur premier soin était de se mettre à couvert sous un nom illustre ou connu, un nom de patriarche ou d'évêque, le plus souvent, car ce nom répondait à toute objection qu'on aurait pu élever contre la véracité des faits racontés, puisque ces saints hommes ne pouvaient décemment raconter que la plus stricte vérité; leur second soin, c'était de respecter, si le fait se passait en Égypte, les données de la géographie de leur pays, car on aurait eu trop de facilité pour incriminer l'oeuvre susdite, si les données géographiques avaient été par trop lesées[1]. Je m'imaginais, en donnant ces règles, pour faire accepter comme authentiques par le lecteur les récits apocryphes racontés par les auteurs coptes, que des auteurs qui se respectaient n'avaient pas versé dans cette littérature d'édification; en publiant, il y a deux ans, une partie des oeuvres de Schenoudi, M. Chassinat a fait connaître une lettre de Libérius, le pape de Rome, adressée au clergé d'Alexandrie sur la mort de St Athanase: il y déplorait la mort du grand lutteur sans citer de faits précis pour sa vie, ce qui était quelque peu surprenant, et surtout sans quelqu'une de ces phrases qui sont la caractéristique des oeuvres de Schenoudi, car l'œuvre était bien de lui, et l'éditeur, M. Chassinat, avec M. Leipoldt, s'y était laissé trop facilement prendre et l'avait considéré comme une oeuvre importante de la littérature

[1] Cf. E. Amélineau, Contes et Romans de l'Égypte chrétienne, I. Introduction, p. XXXII et seqq.

égypto-chrétienne. Le malheur a voulu que St Athanase ne soit mort qu'en 373, quand le pape Libérius était mort 7 ans auparavant, en 366. Il serait difficile dans ces conjonctures de soutenir que le mort ait pu consoler les vivants du trépas de leur archevêque, alors que ce trépas venait d'avoir lieu[1].

On voit que dans de pareilles circonstances la valeur de ces oeuvres apocryphes, quoique se réclamant des plus grands noms de la littérature chrétienne, ne saurait être bien grande. Il suffit d'ailleurs de lire l'oeuvre publiée par M. Chaîne pour être édifié sur sa valeur.

Mais une oeuvre même apocryphe et de nulle valeur historique, si on la publie, doit être bien publiée; malheureusement ce n'est pas le cas. Je ne veux pas reprocher ici à M. Chaîne de ne pas avoir accepté les règles que j'ai données pour la publication des oeuvres coptes; je ne lui reprocherai que les fautes nombreuses, énormes qu'il a commises de lui-même, car on ne peut lui demander avec justice de ne pas avoir connu des règles publiées pendant qu'il éditait le sermon de St Cyrille.

Tout d'abord M. Chaîne coupe mal les mots; ainsi il écrit à la page 6 de son memoire, à la fin de la ligne 4: **ⲡ̄ⲣⲉ**, plus à la ligne suivante **ϥⲉⲣⲛⲟⲃⲓ**, lorsque la lettre **ϥ** aurait dû être jointe à **ⲣⲉϥ** = *celui qui fait.* Puis comme c'est un préfixe qui se joint au verbe devant lequel on le met, il fallait écrire **ⲡ̄ⲣⲉϥⲉⲣ** = *celui qui fait faisant.* De même p. 9 il écrit **ⲙ̄ⲡⲉⲛⲑⲣⲉⲛ ⲓⲁⲧⲟⲧⲉⲛ**, et il aurait dû écrire: **ⲙ̄ⲡⲉⲛⲑⲣⲉⲛⲓⲁ ⲧⲟⲧⲉⲛ** = *ne faisons pas que nous lavions nos mains,* pour: ne perdons pas courage, ne nous désintéressons pas, comme fit Pilate qui se fit apporter de l'eau sur son siège pour se laver les mains et montrer au peuple qu'il se désintéressait du sort de Jésus. M. Chaîne rend ces mots par: «ne nous méprisons pas nous mêmes», ce qui est bien loin d'être exact. Les fautes de ce genre sont fort nombreuses; mais ce sont de legères peccadilles en comparaison de celles

[1] Mémoires de l'Institut français d'archéologie orientale au Caire, t. XXIII p. 200 et seqq.

qu'il me reste à citer. Ainsi à la même page 9, il écrit ⲛⲡⲉⲣϫⲟⲥ, pour ⲙⲡⲉⲣϫⲟⲥ; à la page 8 il écrit ⲡ̅ⲟⲩⲙⲁⲉⲙⲧⲟⲛ, pour ⲡ̅ⲟⲩⲙⲁ ⲡ̅ⲙⲧⲟⲛ; à la page 7, il écrit ⲉⲧⲁⲓⲛⲟⲩⲧ pour ⲉⲧⲧⲁⲓⲛⲟⲩⲧ, ϯϣⲏⲣⲓ pour ϯϣⲫⲏⲣⲓ; à la page 10 il écrit ⲧⲉⲗⲟⲛⲏⲥ et ⲡ̅ⲟⲩⲟⲩⲛⲟⲛ pour ⲧⲉⲗⲱⲛⲏⲥ et ⲡ̅ⲟⲩⲟⲩⲛⲟⲩ; à la page 12, ⲡ̅ⲧⲉⲥϫⲟⲕⲇⲉⲕ pour ⲡ̅ⲧⲉⲥϫⲟⲕϫⲉⲕ; ⲥⲁⲧⲟⲧ ⲥⲁⲥⲓⲛⲓ pour ⲥⲁⲧⲟⲧⲥ ⲁⲥⲓⲛⲓ; p. 14 ⲉ̅ⲟⲩⲕⲁⲯⲁⲛ ⲡ̅ⲛⲟⲩⲃ̅ pour ⲉ ⲟⲩⲕⲁⲯⲁ ⲡ̅ⲛⲟⲩⲃ̅. ⲧⲟⲩⲛⲟⲩ pour ϯⲟⲩⲛⲟⲩ; ⲥⲟϯⲥϩⲓⲙⲓ pour ⲱ ϯⲥϩⲓⲙⲓ; ⲉⲑⲣⲉⲉⲣϩⲉⲗⲡⲓⲥ ⲉⲛ ⲟⲩ pour ⲉⲑⲣⲉⲉⲣ ϩⲉⲗⲡⲓⲥ ⲉⲛⲟⲩ; p. 21 ⲁϥⲟ'ⲗ ⲉϧⲟⲩⲛ pour ⲁϥⲱⲗ ⲉϧⲟⲩⲛ; à la page 24 ⲛⲁⲓ ⲡⲏⲓ pour ⲛⲁⲓ ⲛⲏⲓ; p. 25 ⲁ ⲟⲩϩⲟϯ ⲉϩⲣⲏⲓ ⲉϫⲱϥ pour ⲁ ⲟⲩϩⲟϯ ⲓ ⲉϩⲣⲏⲓ ⲉϫⲱϥ; à la page 26 ϯⲙⲉⲧϣⲉⲙϩⲏⲧ pour ϯⲙⲉⲧϣⲉⲛϩⲏⲧ; à la page 27 ⲡ̅ϣⲟⲩⲱϣⲧ pour ⲡ̅ϣⲟⲩⲟⲩⲱϣⲧ, mais je dois dire que cette faute a pu être commise par le scribe copte lui-même.

Si je passe maintenant à la traduction, je vois que cette traduction est trop souvent malheureuse, comme à la page 8: «Vous qui êtes accablés du poids de vos péchés, vous, dont les blessures du péché se sont multipliées, etc.», pour «Vous qui êtes chargés des fardeaux de vos péchés, vous dont les plaies (causées) par le péché se sont multipliées»; il a écrit ⲛⲏⲉⲧⲁⲛⲓ ⲡⲗⲩⲅⲏ pour ⲛⲏ ⲉⲧⲁ ⲛⲓⲡⲗⲩⲅⲏ, et quoiqu'il ait traduit ici le mot ⲉⲧⲫⲱⲟⲩⲓ = les fardeaux, cela ne l'a pas empêché de traduire le singulier ⲉⲧⲫⲱ par *joug*, quoique le mot de l'Evangile soit: *Jugum enim meum suave est et onus meum leve.* — A la page 10, il traduit: «Laisse-moi donc t'apprendre la vérité des paroles que je dis»; lorsque le texte dit = Permets donc que tu saches que ce sont des vérités les paroles que je dis. — A la page 11 il traduit: «depuis la première lecture jusqu'à l'imposition de la paix», ce qui ne veut rien dire, tellement les mots sont impropres, et ce qu'il faut traduire: depuis le premier livre jusqu'à ce qu'ils eussent donné la paix, c'est-à-dire depuis le commencement de l'office jusqu'à la fin.

Ce que je viens de dire suffira, j'espère, pour montrer combien une pareille publication est defectueuse; et cependant je serais malheureux si mes paroles pouvaient produire chez M.

Chaîne autre chose que le repentir d'avoir fait un travail trop hâtif et le ferme propos que sa seconde oeuvre sera plus étudiée. Un regard exercé s'aperçoit du premier coup qu'un assez grand nombre des fautes que je viens de reprocher sont des fautes d'impression, d'inattention, qu'un peu plus de soin dans la correction des épreuves aurait fait disparaître. J'espère donc que la prochaine publication de M. Chaîne me prouvera qu'il a profité de mes remarques. Je serais au désespoir de décourager quelqu'un qui peut prendre gout à des études qui me sont chères, car pour employer une parole évangélique: «La moisson est grande et les ouvriers sont peu nombreux».

E. Amélineau.

R. Miedema. De heilige Menas. Rotterdam. — W. J. van Hengel. 1913.

Tel est le titre de la thèse que M. R. Miedema a soutenu devant le jury de l'Université de Leyden pour obtenir le grade de docteur en théologie. Il y étudie la légende de S[t] Ménas, autrement dit de S[t] Mîna; d'après les manuscrits et les monuments, il s'efforce de déterminer les parties communes de cette légende et les différences qui existent dans le détail. Il me semble bien au courant des manuscrits et des monuments.

Personne ne sera surpris, je crois, que ce saint qui porte le nom du premier roi de la première dynastie égyptienne ait quelques rapports avec l'Égypte, que le nom ait été un nom des plus communs en Égypte jusqu'à la présente époque, que les moines aient aimé à le graver ou à l'écrire sur les parois des tombeaux de l'antique Égypte ou sur les petites stèles que les vivants, laïques ou moines, consacraient au souvenir des morts, et que les hagiographes chrétiens, grecs et latins, sans compter les coptes et les éthiopiens, se soient emparé des faits de la légende pour en écrire l'histoire ou les Actes de S[t] Ménas. Au

fond cette légende n'est qu'un tout petit récit de martyre; mais elle a obtenu une très grande publicité grace à l'iconographie copte qui a représenté le saint debout entre ses deux chameaux. Ce sont ces fidèles animaux qui ont surtout attiré l'attention des iconographes, et de là est venue la notoriété du saint, quoique ses actes ne mentionnent qu'un seul chameau qui transporte ce qui restait du corps du saint dans sa ville natale, en dehors de la vallée du Nil, dans le désert libyque, en face du lac Maréotis. Cette particularité iconographique de Mîna debout entre ses deux chameaux a fait tout naturellement penser à Horus debout sur les crocodiles, et je serais assez porté à croire que telle est bien la genèse de l'idée; mais de là à dire que Mîna fût identifié avec Horus, il y a tout un monde et je ne suis pas disposé à franchir ce monde. Quelque artiste de l'Égypte aura pensé que le soldat Mîna pouvait être représenté debout entre deux chameaux comme on avait représenté Horus debout sur les crocodiles, et tout aura été dit. C'est aussi la conclusion à laquelle M. R. Miedema s'est arrêté, et je crois qu'il a raison. Il a sans doute fait du copte en vue de sa dissertation théologique, et je ne peux dès lors m'étonner de la variété qui apparaît dans la liaison des mots entre eux. S'il avait fait réellement des études sur la langue copte, je pourrais m'étonner à bon droit de la manière dont il unit ensemble ⲁⲡⲁϩⲉⲣⲙⲁⲧⲱ quand il sépare les autres noms: ⲁⲡⲁ ⲙⲏⲛⲁ, ⲁⲡⲁ ⲅⲉⲱⲣⲅⲉ; comment il indique certaines corrections à faire quand il semble ne pas entrevoir les autres; comment il traduit: ⲁⲡⲁ ⲓⲱⲥⲏⲫ ⲡⲉϭⲱϣ par: apa Joseph Degosch; quand il devrait traduire par: apa Joseph fils de Degôsch, etc.; mais ce sont là de petites fautes qui ne tirent pas à conséquence. La dissertation en général vaut ce que valent les oeuvres de cette nature: ni plus ni moins.

E. Amélineau.

Das Heiligthum des Cyrus und Iohannes bei Abukir



von

A. Wiedemann.

Unter den ἀνάργυροι, den christlichen Heiligen, welche ohne Bezahlung anzunehmen, der Heilung von Kranken sich unterzogen, spielen neben Cosmas und Damian[1] vor allem Cyrus und Iohannes eine Rolle. Ihre Verehrung hatte ihren Ausgangs- und Mittelpunkt in Aegypten, sie haben dann aber weithin im Kreise des byzantinischen und roemischen Reiches Bedeutung gewonnen. Von ihrem Leben ist wenig bekannt. Nach einem Sophronius zugeschriebenen Berichte[2] waere Cyrus Arzt gewesen, dann aber in die arabische Wüste nach Tzote geflohen. Hier sei er mit dem im Kriegswesen sehr erfahrenen Iohannes zusammen getroffen. Als die Christenverfolgung unter Diocletian wuchs, eilten beide nach Alexandrien[3] um

[1] Vgl. für diese die erschoepfende Arbeit von Deubner, Kosmas und Damian, Leipzig 1907; ferner Lucius, Die Anfaenge des Heiligenkultes in der christlichen Kirche S. 256 ff., für ihre Darstellung in der bildenden Kunst Wessely, Iconographie Gottes und der Heiligen S. 135 f., für ihre Kennzeichen Pfleiderer, Die Attribute der Heiligen, Index S. 187 unter Cosmas und Damian, für ihre Patronate über Aerzte und verwandte Berufe Kerler, Die Patronate der Heiligen, Index S. 438.

[2] Migne, Patrologia Graeca 87 S. 3677 ff., ein zweiter analoger, aber nur im zweiten Theile erhaltener Bericht S. 3689 ff.

[3] Als Verhaftungsort giebt eine der Viten (bei Migne 87 S. 3689) Canopus an, wo die Heiligen gewohnt hätten.

verfolgte Iungfrauen und deren Mutter zur Standhaftigkeit zu ermahnen. Sie wurden dann selbst gemartert und am 6 Mechir, dem 31 Ianuar der Roemer, hingerichtet und zusammen in der Markus-Kirche zu Alexandrien bestattet. Der Bischof Cyrillus (412—44) beschloss etwa 100 Iahre spaeter, durch ein Traumbild dazu aufgefordert, die Gebeine des Cyrus nach Menuthis überzuführen, fand sie aber so eng mit denen des Iohannes vereint gebettet, dass er am 28 Iuni beide zusammen in feierlichem Zuge dorthin bringen liess.

In Menuthis, oestlich von Alexandrien, etwa 2—3 Kilometer von dem alten Canopus[1] entfernt, bestand seit alter Zeit ein Heiligthum, in dem die Goettin Menuthis, eine Nebenform der Isis, Kranke heilte und wohin von fern her Wallfahrten statt fanden[2]. Dieses Heiligthum hat sich bis tief in die christliche Zeit hinein erhalten. Wurde der heidnische Kult auch nicht mehr oeffentlich ausgeübt, so wandte man sich doch vielfach noch heimlich an den Priester der Isis und erst zur Zeit des Kaisers Zeno, um 490 n. Chr., wurde das Heiligthum seiner Goetterbilder beraubt, der Bau zerstoert und der Kult vernichtet[3].

Die Ueberführung der beiden Heiligen in die Naehe dieses heidnischen Heiligthumes sollte die Verehrung der Isis verdraengen, sie sollten an ihre Stelle treten. In der That begannen sie auch gleich nach der feierlichen Translation, bei der Cyrillus selbst predigend thaetig war[4], ihre heilende

[1] Vgl. für die antike Litteratur über die Lustbarkeiten der Alexandriner zu Canopus, das dortige Orakel des Sarapis, u. s. f. Wiedemann, Herodots Zweites Buch S. 90 f., 190, 588.

[2] Belegstellen bei Deubner, De incubatione S. 96 f.

[3] Zacharias Scholasticus, Vita Severi Antiocheni (nur syrisch erhalten), publ. von Kugener in Patrologia Orientalis II p. 16 ff. mit franzoesischer Uebersetzung. — Nach dem abweichenden Bericht bei Migne 87 S. 3695 waere das heidnische Heiligthum bereits zur Zeit des Cyrillus mit Sand zugeschüttet worden.

[4] Cyrillus Alexandrinus, Oratiunculae tres in translatione reliquiarum S. S. Martyrum Cyri et Ioannis bei Migne, Patrologia Graeca 77 S. 1100 ff.

Thaetigkeit. Wir sind über die Art der Heilungen dadurch gut unterrichtet, dass Sophronius, der spaetere Patriarch von Ierusalem, hier selbst Genesung von einem Augenleiden fand und zum Danke um 608 zu Menuthis eine Sammlung von 70 Heilwundern der beiden Heiligen begann, die er nach 620 vollendete[1]. Dieses Werk ist ebenso wie eine Reihe anderer Ausführungen über die gleichen Heiligen erhalten geblieben[2].

Das Heiligthum der beiden Maertyrer, welches bisher nicht wieder aufgefunden worden ist, lag zwischen dem Meere im Osten und einem Sandhügel im Westen und war weithin sichtbar. Eine Mauer umgab dasselbe, ausserhalb welcher sich eine heilige Quelle befand. Innerhalb der Umwallung lagen die Kirche, die Wohnung des Diakon, eine Reihe von Krankenkammern, ein Bad, u. s. f. Zu Heilzwecken verwendete man das Oel der Lampe und das Wachs der Kerzen, die auf dem Grabe der Heiligen brannten. Die erforderlichen Heilmittel theilten die Heiligen den Hülfesuchenden im Traume[3] oder auch im Wachen mit, doch galt als der thatsaechliche Helfer der Heiland selbst. Die Heiligen vermittelten nur zwischen ihm und den Kranken und legten für Letztere Fürbitte ein[4].

[1] Vgl. Usener, Der Heilige Tychon S. 98, 100, der S. 83 ff. das Leben des Sophronius eingehender behandelt.

[2] Zusammen abgedruckt bei Migne 87 S. 3373 ff. (aus Mai, Spicilegium Romanum III p. V ff., IV p. 226 ff.). Kürzere Berichte, die auf die gleiche Quellenreihe zurückgehen, über das Leben der Heiligen, ihr Maertyrerthum zu Alexandria, 15 Wunder, die Translation nach Rom in Acta Sanctorum II p. 1081 ff. (31 Ianuar). Auf andere Relationen weist Migne, l. c. S. 3377 hin. Ueber den Inhalt der Schrift vgl. Lucius, a. a. O. S. 262 ff.

[3] Deubner sah in seinem grundlegenden Werke De incubatione S. 87 f. hierin ein Fortleben heidnischer Incubations-Vorstellungen, Delehaye, Les Légendes hagiographiques, 2:te Aufl. S. 173 (deutsch: Die hagiographischen Legenden S. 152) dagegen nur vereinzelte Faelle. Soweit die Quellen Schlüsse gestatten, hat hier zwar eine regelrecht durchgeführte Organisation der Traumheilungen nicht bestanden, diese Art der Heilung aber, entsprechend der Gesammtauffassung des Alterthumes, einen sehr grossen Umfang eingenommen.

[4] Vgl. Lumbroso, L'Egitto dei Greci e dei Romani, 2:te Aufl. S. 147 ff.

Nicht lange, nachdem Sophronius geschrieben hatte, drangen die Araber in Aegypten ein. Der Kult der beiden Heiligen hoerte damit im Kreise der Christenheit nicht auf. Er fand eine Staette in Rom und behauptet eine Inschrift über einer Thüre der Kirche Santa Passera auf dem rechten Tiber-Ufer gegenüber S. Paolo «Corpora sancta Cyri iacent (andere Lesung: renitent) hic atque Ioannis, quae quondam Romae dedit Alexandria magna»[1]. Auch in anderen Kirchen Roms fand ihre Verehrung und besonders die des Cyrus, der als abba Cyrus[2] oder als Abbacirus[3] (ἀββᾶ Κῦρος) bezeichnet zu werden pflegt, im frühen Mittelalter Aufnahme. In den roemischen Heiligenverzeichnissen spielen beide Maenner freilich keine weitere Rolle. Nur ganz vereinzelt findet sich[4] einmal unter VIII Kal. Aprilis die Bemerkung: «Romae Cyri Martyris.»

Duchesne[5] hat die Angabe der eben erwaehnten lateinischen metrischen Inschrift als richtig angenommen und es für sehr wahrscheinlich erklaert, dass das Heiligthum von Abukir bei dem Herannahen der Sarazenen verlassen wurde und dass die Moenche mit ihren Reliquien von dort entflohen. Demgegenüber scheint es mir, dass man auf die Behauptung der Inschrift kein allzu grosses Gewicht legen kann, um so weniger, als dieselbe von vorn herein als Herkunftsort der

auf Grund von Sophronius) und die übersichtliche Zusammenstellung der Heilungsarten bei Deubner, a. a. O. S. 80 ff., der in Cyrus und Iohannes Doppelgaenger des Cosmas und Damian sieht.

[1] Aus diesem Ruhen der Koerper zu Rom ist, wie die Acta Sanctorum. Ianuar II p. 1081 erwaehnen, mehrfach der irrige Schluss gezogen worden, die Toedtung der Heiligen habe zu Rom stattgefunden.

[2] z. B. Liber Pontificalis ed. Duchesne (Bibl. des Écoles Françaises. 2 Ser. III) II. S. 25, 32.

[3] a. a. O. II S. 75.

[4] Urbain, Ein Martyrologium der christlichen Gemeinde zu Rom am Anfang des V Iahrhunderts (Gebhardt und Harnack, Texte und Untersuchungen XXI. 3 [N. F. VI. 3]) S. 135.

[5] Le Sanctuaire d'Aboukir in Bull. Soc. Archéol. d'Alexandrie. Nouv. Ser. III. S. 13.

heiligen Koerper Alexandrien angiebt und nicht ihre wahre Heimath Menuthis, den Ort, den sie in der Christenheit berühmt gemacht hatten. Die Angabe ist demnach mindestens ungenau. Sie steht denn auch zweifelsohne in Zusammenhang mit einer Translations-Legende, welche sich vollstaendig nebst einer Schilderung der feierlichen Einführung der heiligen Gebeine durch den Pabst und die Moenche in die Kirche Santa Passera bei Aringhi[1] findet und deren Beginn auch Mai[2] abgedruckt hat.

Letzterer bemerkt dabei, der Bericht, welcher die Translation unter Honorius und Arcadius verlegt, widerspreche sich selbst in den Datenangaben, nenne einen falschen Pabst, mache sonstige sachliche Fehler, lasse vor allem die Ueberführung in einer Zeit stattfinden, in welcher die Heiligen, wie die Wundererzaehlungen des Sophronius zeigen, noch Iahrhunderte lang in Menuthis verblieben. Trotzdem will er den Bericht nicht voellig fallen lassen und vermuthet, es habe doch eine Translation stattgefunden, welche in das 7:te Iahrhundert, nach die Einnahme von Alexandrien durch die Araber, zu setzen sei. Dieser Ausweg erscheint nicht unbedenklich. Bei ihm bleibt die fehlerhafte Angabe der Herkunft aus der Civitas Alexandriae unerklaert. Man kann nicht annehmen, damit solle die Umgegend der Stadt bezeichnet werden, da es ausdrücklich heisst, die Moenche Grimaldus und Arnulphus seien durch einen sich dreimal wiederholenden Traum ermahnt worden, die Reliquien nach Rom zu bringen, da die Barbaren vorhatten, sie nach der Einnahme von Alexandrien zu verbrennen. Die Moenche seien dem Befehle gefolgt und haetten für ihre Fahrt den Umweg über Konstantinopel ge-

[1] Roma subterranea I (Rom. 1659) S. 221 f., der die Heiligen als Abba Cyrus und Ioannes aufführt. Martinello, Roma ex Ethnica sacra (Rom. 1653) S. 287 f., der die Translations-Erzaehlung kennt, nennt sie Cyrus oder Abbacyrus und Ioannes.

[2] Spicilegium Romanum III p. X, abgedruckt bei Migne, Patrologia Graeca 78 S. 3375.

waehlt. Die Begründung der Aufforderung an die Moenche hat nur dann einen zutreffenden Sinn, wenn sie an die Stadt Alexandrien denkt; das freigelegene Heiligthum zu Menuthis haetten die Araber auch ohne die Einnahme der Stadt ohne Weiteres zerstoeren koennen. Ferner entspricht es nicht den Zeitverhaeltnissen, wenn die Moenche bei der Annaeherung der Araber fliehen müssen. Diese kamen bei der Eroberung Aegyptens als Gegner der byzantinischen Herrn des Landes, nicht aber als Feinde der aegyptischen Christen. Eine Belaestigung und Verfolgung der Christen ist im Nilthale erst weit spaeter eingetreten. Auffallend ist endlich, dass, wie auch Mai[1] erwaehnt, ein Schriftsteller des 12:ter Iahrhunderts die Translation der Koerper der Heiligen nicht kennt.

Unter diesen Umstaenden erscheint es, wenn man das Vorhandensein von Koerperresten der beiden Heiligen in der genannten roemischen Kirche als eine Thatsache annimmt, weit wahrscheinlicher, dass man es nicht mit den vollstaendigen Koerpern derselben zu thun hat, sondern nur mit Theilreliquien,[2] welche naturgemaess zu den verschiedensten Zeiten hierher gelangt sein koennen. Das Bestreben Theilreliquien zu besitzen, hat sich in der christlichen Kirche bereits sehr frühe entwickelt und hat weite Verbreitung gefunden[3]. So wird beispielsweise in einer alten Heiligenvita berichtet: Als der heilige Tychon gestorben war, da seien «Alle zu ihm wie Adler zum Aas zusammen geführt worden» und haetten gehofft «ihn zu zerreissen und wenigstens ein kleines Theilchen, das den Werth des Ganzen gehabt haben würde», mit sich nehmen zu koennen. Glücklicherweise habe

---

[1] bei Migne 78 S. 3377.

[2] Ein Theil der Reliquien des Cyrus wurde spaeter in die Michaelkirche zu München überführt (Acta Sanctorum. Ianuar II p. 1083, die auf einen Brief des Pabstes Clemens VIII von 7 Febr. 1629 verweisen).

[3] Vgl. Usener, Der Heilige Theodosius S. 97, 188.

die Wachsamkeit der Geistlichkeit diese Zerstückelung zu verhindern vermocht[1].

Die Annahme des Vorhandenseins nur solcher Theilreliquien in der roemischen Kirche erscheint um so empfehlenswerther als daneben auch andere Staetten als Ruheplaetze des Cyrus und Iohannes angegeben werden. So gilt als solcher die Chiesa nuova, d. h. die 1584 erbaute, mit Fresken u. a. von dem 1657—1747 lebenden neapolitaner Maler Solimena ausgeschmückte Kirche Gesù Nuovo in Neapel[2]. Ein drittes Grab wurde in Palaestina gezeigt und bemerkt der am Anfange des neunten Iahrhunderts schreibende Epiphanios von Hagiopolis[3], etwa 6 Milien noerdlich von Iericho liege Edessa, dort ruhten Kyros und Ioanes. Wenn die topographische Angabe auch für das bekannte Edessa[4] nicht passt, so zeigt die Stelle doch auf alle Faelle, dass man im frühen Mittelalter ein Grab der Heiligen ausserhalb Aegyptens auf asiatischem Boden suchte. Man waere damit in Widerspruch zu den sonstigen Versionen getreten, falls man nicht auch hier an Theilreliquien zu denken haben wird.

Unter dem Namen Abukir erscheint der Heilige in dem Koptischen Synaxar[5]. Nach diesem war Abukir ein from-

---

[1] Iohannes Eleemon (gest. 617) bei Usener, Der Heilige Tychon S. 138 f., 10.

[2] Wessely, Iconographie S. 127 erwaehnt eine auch im Stich verbreitete Darstellung des Maertyrers, Arzts und Eremiten Cirus, in der er von Kranken umgeben erscheint, waehrend ihm ein Engel einen Kranz und die Palme bringt.

[3] bei Migne, Patrologia Graeca 120 S. 269.

[4] In dem von Delehaye herausgegebenen Synaxarium der Kirche von Konstantinopel (Propylaeum ad Acta Sanctorum Novembris; Delehaye Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae S. 434 f,) wird angegeben, dass der Arzt Cyrus aus Alexandrien, Iohannes aus Edessa stammte, der Ort des unter Diocletian erfolgten Martyriums sei Alexandrien gewesen. Die gleichen Herkunftsorte nennen auch die Acta Sanctorum Ianuar. II p. 1081 ff.

[5] arabisch in Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium. Scriptores Arabici. 3 Ser. 18. Synaxarium Alexandrinum ed. Forget. I; deutsch von Wüstenfeld, Synaxarium der Coptischen Christen S. 282 f. unter dem 6:ten

mer Moench, Iohannes ein Soldat in der kaiserlichen Leibwache; beide stammten aus Alexandrien und wohnten in Antiochia. Als sie sich vor Diocletian als Christen bekannten, wurden sie von dem Kaiser gefragt, woher sie stammten, und auf ihre Antwort hin nach Alexandrien geschickt, dort vor den Statthalter geführt und auf ihr erneutes Bekenntniss zum Christenthume, nachdem sie Andere beim Maertyrertode im Glauben gestaerkt hatten, enthauptet.

An den Heiligen Abukir erinnert in Aegypten noch der Name des Ortes Abukir, welcher an der Stelle des alten Menuthis und damit des Heiligthumes des Cyrus und Iohannes gelegen ist. Die Uebereinstimmung der beiden Namen ist bereits von den mittelalterlichen Arabern bemerkt worden und hat bei der Zusammenstellung einer eigenartigen Erzaehlung in der Sammlung von Tausend und Einer Nacht eine wesentliche Rolle gespielt[1]. Die betreffende Geschichte handelt von dem Faerber Abu-Kir und dem Barbier Abu-Sir, welche zu Alexandrien auf dem Bazar ihre Buden neben einander hatten. Ersterer war ein verworfenes Wesen, ein Lügner und Betrüger, waehrend Letzterer fleissig und gutmüthig war. In geschickter Weise erreichte es Abu-Kir, dass sich beide gegenseitig Hülfe schworen und sich zusammen auf eine Seereise begaben. Auf dieser und nach der Ankunft in einer fernen Stadt arbeitete Abu-Sir fleissig und sorgte für den gemeinsamen Unterhalt bis er erkrankte. Der Noth gehorchend musste Abu-Kir nunmehr selbst arbeiten und gelangte als geschickter Buntfaerber zu grossen Ehren

---

Amschir. In griechischen Texten erscheint als Tag des Cyrus und Iohannes der erste November, der als allgemeiner Tag der ἀνάργυροι galt (Deubner, Kosmas und Damian S. 45).

[1] übers. Lane, The Arabian Nights Entertainments III. London, 1850. S. 400 ff. und Madrus, Le Livre des Mille Nuits et Une Nuit IX S. 7 ff. (Nacht 487—501); ferner in einer kürzern Fassung Weil, Tausend und eine Nacht. IV (Pforzheim. 1841. Nacht 813—8) S. 293 ff. und IV (Stuttgart. 1872) S. 167 ff.

und Reichthum. Als ihn der wieder genesene Abu-Sir aufsuchte, prügelte er diesen durch und liess ihn heraus werfen.

Abu-Sir fand bei dem Koenige Unterstützung, erbaute ein praechtiges Bad, wurde seinerseits ein reicher Mann und nahm den Abu-Kir, als dieser zu ihm in das Bad kam, freundlich auf. Allein, Abu-Kir verleumdete ihn bei dem Koenige, welcher beschloss Abu-Sir zu toedten. Ein Schiffsführer rettete ihn und stellte ihn als Fischer an. Abu-Sir fing einen Fisch, der den Zauberring des Koenigs verschluckt hatte. Dieser Ring besass die Kraft, dass dem Menschen, gegen den man ihn ausstreckte, der Kopf absprang. Abu-Sir erkannte dies, als zwei Dienern, denen er den Ring zufaellig entgegen hielt, der Kopf abfiel, dann brachte er den Ring dem Koenige zurück und entlarvte den Abu-Kir. Der Koenig liess den Boesewicht in einen Sack mit Kalk stecken und in das Meer werfen, so dass er ertrank und verbrannte. Nicht lange nachher kehrte Abu-Sir nach Alexandrien zurück, wohin gleichzeitig das Meer den Sack mit Abu-Kir anspülte. Abu-Sir liess den Abu-Kir nahe dem Meeresufer begraben, errichtete ihm ein Grabmal, für das er reiche Stiftungen weihte. Nach seinem Tode wurde Abu-Sir in der Naehe begraben und der Ort hiess daher Abukir und Abusir[1], wofür man spaeter nur Abukir sagte.

Diese Erzaehlung sieht im Gegensatze zu dem groessten Theile der arabischen Sagen und Maerchen von Geistereingriffen ab. Sie sucht unter Verwerthung des Motivs vom Ringe des Polycrates in breit phantastisch ausgesponnener Weise auf aetiologischem Wege die Entstehung des Wallfahrtsortes von Abu-kir zu erklaeren. Dabei treten entsprechend den beiden Heiligen zwei hier begrabene Maenner auf. Dem in der christlichen Legende ganz zurücktretenden

---

[1] Dieser Name mag für den des Iohannes gewaehlt worden sein in Erinnerung an den Namen des Ortes Abusir westlich von Alexandrien, der in seinem Klange an den Namen des Ortes Abu-kir erinnerte.

Iohannes entspricht der edele Abu-Sir, waehrend der Doppelgaenger des Hauptheiligen Cyrus Abu-Kir als schlechter Mensch dargestellt wird. Von Einzelzügen koennte das in diesem Zusammenhang wenig nothwendige Abfallen der Koepfe der beiden Diener von der Enthauptung der Heiligen ausgehn, die Rückkehr des lebenden Abu-Sir und der todten Abu-Kir nach Alexandrien von der im Koptischen Synaxar erwaehnten Ueberführung der Heiligen von Antiochia aus, u. s. f.

Wenn sich auch über die Zeit der Zusammenstellung der arabischen Erzaehlung nichts Genaueres sagen laesst, so erfolgte dieselbe doch sicher erst betraechtlich spaeter als die Eroberung Aegyptens durch die Araber, in einer Periode, in welcher das Land bereits voellig von muhammedanischen Elementen durchsetzt war. Damals muss demnach der Wallfahrtsort von Abukir noch bekannt genug gewesen sein, um das muhammedanische Volk zu veranlassen an ihn Erzaehlungen zu knüpfen, und es dabei der Mühe für werth zu halten, in diesen in einer wenig schmeichelhaften, die christliche Auffassung parodierenden Weise den Mann, dem hier die Verehrung in erster Reihe galt, als faulen und tückischen Schurken hinzustellen. Diese Thatsache scheint mit Sicherheit zu erweisen, dass das Heiligthum nicht mit der arabischen Einwanderung sein Ende gefunden haben kann, sein Ansehn in christlichen Kreisen diese vielmehr geraume Zeit überdauert haben muss.

Die grosse Wichtigkeit, welche der Kirchen-und Grabanlage nach dem Berichte des Sophronius beigelegt wurde, ihre von diesem geschilderte Grossartigkeit und Reichthümer, die hier vollzogenen Heilungen, die lange Dauer ihres Ansehns legen es nahe, in ihr eine Art Gegenstück zu dem von Kaufmann wieder aufgefundenen Menas-Heiligthume in der Wüste der Mareotis zu sehen. Alexandrien haette demzufolge im Osten wie im Westen in frühchristlicher Zeit eine

solche Heilstaette besessen. Es würde ein lohnendes und dankenswerthes Unternehmen sein, wenn sich die Ausgraberthaetigkeit dieser zweifelsohne noch im Sande von Abukir verborgenen christlichen Ruinenstaette zuwenden wollte.

HENRI GAUTHIER. — Le X[e] nome de la Haute Egypte ou nome Aphroditopolite. (Etude Géographique.)

Monsieur H. Gauthier poursuivant ses études géographiques sur les provinces antiques de l'Egypte vient de publier le résultat de ses recherches sur le dixième nome, l'Aphroditopolite des Grecs [1]. Ce travail est d'autant plus le bienvenu que les découvertes de papyrus faites à Kom Ishgaou et à Kom Esfaht au cours des dernières années ont attiré l'attention sur cette région jusqu'ici plutôt négligée. Ce dépouillement consciencieux de textes de toutes les époques et de toute nature, avec de nombreuses indications bibliographiques, groupe les documents et les condense pour la plus grande commodité des étudiants. Quant aux conséquences que M. Gauthier a tirées de la comparaison des textes, il me paraît que la solution donnée à certains problèmes n'est pas entièrement satisfaisante et demanderait à être vérifiée; je vais signaler ici les points sur lesquels je suis en divergence d'opinion avec l'auteur de cet utile ouvrage et ajouter mes notes à ce recueil de documents.

M. Gauthier, suivant en cela les indications de Brugsch et de Duemichen a considéré , comme désignant la montagne du nome Aphroditopolite alors qu'en réalité nous avons affaire à une signification toute différente. Quand ou est suivi de ou de , il se rapporte au X[e] nome ou à son chef-lieu; mais avec des déterminatifs

[1] H. Gauthier. Le X[e] nome de la Haute Egypte, dans le Recueil de Travaux, T. XXXV (1913).

autres, tels que les blocs de pierre ou les montagnes, il n'est plus question que du désert en général, sans localisation précise. Deux exemples tirés de textes que j'ai publiés autrefois ne laissent subsister aucun doute à cet égard.

L'hymne à Khnoum du temple d'Esneh [1] débute par un récit de la création du monde dont certains points peuvent être rapprochés du récit biblique. Khnoum commence par donner une forme à la matière, puis il sépare la terre du ciel et donne à l'Egypte (la terre) sa configuration. Il produit ensuite la lumière, et crée enfin l'homme ainsi que tout ce qui est nécessaire pour sa subsistance, animaux ou végétaux; mais le premier terme de cette oeuvre ultime est que j'ai traduit «il a séparé les deux plaines». Le sens véritable est «il a écarté les deux lisières du désert» pour laisser place au sol fertile de la vallée. On sait qu'en Egypte un seul mot جبل désigne à la fois le désert et la montagne; tout ce qui n'est pas la plaine, constituée par les dépots de limon nilotique, est aride, une dénivellation de quelques centimètres suffit à trancher d'une façon absolument nette le sol arable du désert improductif; les *uezuï* sont ces deux bandes arides qui bordent le vallée. De toute évidence il ne peut y avoir dans la phrase ci-dessus la moindre allusion aux montagnes du Xe nome; il en est de même dans le second exemple tiré de l'inscription hiératique du temple de Louxor relative à une inondation à Thèbes sous le règne d'Osorkon III[2]. A la deuxième ligne on lit: : «L'eau était montée (couvrant)

[1] Recueil de Travaux. T. XXVII, p. 84.

[2] Recueil de Travaux. T. XVII, p. 181.

cette terre jusqu'à ses extrémités, elle avait envahi les deux rives comme la première fois», ou mieux «elle avait envahi les lisières du désert». On pourrait à ce sujet féliciter les Egyptiens de leurs connaissances géologiques, car dire que le fleuve sortait de son domaine comme aux premiers âges c'est montrer qu'on attribuait à l'action de l'eau le creusement de la vallée du Nil.

C'est là je pense la signification propre de ce mot, mais souvent, et aux basses époques spécialement, fut pris dans un sens plus étendu et désigna tout le désert, les montagnes voisines du Nil. Comment se fait-il que les Egyptiens aient désigné le جبل par un mot dont la racine est «vert»? J'ai déjà eu occasion de signaler qu'à mon avis *uez* ne veut pas toujours dire vert pour nous[1], et qu'une imperfection dans le sens d'appréciation des couleurs leur faisait désigner par le même mot *uez* des teintes tirant sur le rouge ou le rose. C'est encore à cause de ce daltonisme que le désert qui est plutôt jaunâtre ou brun aurait été appellé «verdâtre»; on ne doit pas oublier que la déesse du nord est caractérisée par une tête de lionne, type des animaux à robe fauve comme leur habitat; par suite équivaudrait aux «terrains fauves».

Dans ces conditions il y a lieu de suspendre la décision sur la signification du nom du Xe nome. Au lieu d'être la province du sceptre ce pourrait être celle de l'animal fauve, de Typhon qu'Horus tua près d'Antæopolis. Les documents que nous possédons sont si peu concordants quant à l'ortho-

[1] Litanies d'Amon, dans le Recueil de Travaux, t. XXXII. Les fellahs ne sont pas beaucoup plus avancés, car pour eux un âne gris est vert اخضر ou bleu أزرق.

graphe et de date si récente par rapport aux âges reculés dans lesquels se créérent les principales fictions mythologiques et dénominations géographiques qu'il y a quelque danger à vouloir préciser l'étymologie du nom de la province.

Mon explication est donc toute différente de celle de Duemichen qui voyait dans les montagnes dépendant du Xe nome et rattachait par suite à cette région toutes les mentions de carrières situées dans les *uezit*. Or si les carrières du Gebel Haridi dépendent du nome Panopolite, il n'y a dans la chaîne arabique dans cette zone que des exploitations de calcaire pour l'usage local; d'autre part s'il est vrai qu'à la hauteur d'Aphroditopolis on trouve dans le voisinage de la Mer Rouge des pierres rares ou précieuses, l'absence de route directe empêchait de les apporter par voie d'Antæopolis, et leur transport ne pouvait s'effectuer qu'en suivant les vallées qui convergent vers Qeneh et vers Assiout. Le Xe nome ne peut donc être considéré comme un district minier. Pour ces diverses raisons il me paraît nécessaire de supprimer plusieurs des citations faites par M. Gauthier[1].

P. 5. 9. Le qui suit dans la publication de M. Naville ne serait-il pas une erreur de copie pour ? Je ne me rends pas compte de l'utilité de faire venir les Aphroditopolitains pour assister au transport des obélisques, tandis qu'il est tout naturel que les populations de la région entre Eléphantine et Thèbes se soient groupées sur les berges () pour contempler la flotte.

P. 5. 10. Il y a doute sur le sens à attribuer à .

[1] Je cite les pages d'après le tirage à part de l'étude de M. Gauthier. Les pages 1 à 26 correspondent aux pages 1 à 26 du vol. XXXV du Recueil de Travaux, la fin aux pages 162 à 192 du même tome.

Pour moi le proscynème ne s'adresse pas à tous les dieux et toutes les déesses du nome Aphroditopolite, mais à ceux de la montagne. [hieroglyphs] qui a suivi Thotmès dans ses expéditions lointaines et a dû parfois souffrir de la chaleur, de la faim et de la soif, prie les divinités des déserts qu'il a traversés de le laisser revenir prendre le frais et boire au bord du Nil terrestre ou céleste.

P. 6. 11. La hauteur des murs de la salle hypostyle de Karnak est comparée à celle des montagnes qui bordent l'Egypte, mais sans rien de plus.

P. 7. Les trois citations 20, 21, 22 se rapportent au désert et non à la region d'Aphroditopolis. Ce sont des dons de pierres précieuses de toutes provenances et non d'une zone déterminée.

P. 7. 24. La lecture [hieroglyphs] est-elle bien certaine? la finale ne serait-elle pas [hieroglyphs]? On sait que le temple d'Edfou est construit en grès, or dans les environs d'Antæopolis on ne trouve que du calcaire. Cela me pousse à suggérer cette modification dans le texte, entrainant celle de la traduction.

P. 7. 27. Comprendre «pierres des montagnes» [hieroglyphs].

P. 8. 28. Le parallélisme de [hieroglyphs] et de [hieroglyphs] montre encore le sens général de *uezui*. La persistance d'emploi des blocs de pierre comme déterminatif tendrait à faire croire qu'une idée de «gisement, massif exploitable», était attachée à ce mot, tandis que *menti* est l'expression géographique. Tels sont les exemples cités par M. Gauthier qu'il faut retrancher de la liste par suite de la confusion faite entre le nome et le désert, d'autres sont à rayer pour des motifs différents.

P. 4. 1. Il est bien improbable qu'il s'agisse d'Aphroditopolis dans ce passage des textes des Pyramides (v.

aussi Tombeau de Horhotep, l. 66 dans Maspero, Trois années de fouilles p. 141) où l'on parle du taureau d'Héliopolis.

P. 7. n° 26. La ville mentionnée sur un bloc à Erment n'est pas Aphroditopolis. La déesse , ne se trouve guère que dans la région d'Hermonthis; le groupe des trois serpents a parfois aux basses époques la valeur , non ; enfin est peut-être «la demeure de Bachis», le taureau sacré: une inscription de Toud cite , si bien qu'il y a toutes probabilités pour que ce soit Hermonthis qu'on désigne ici sous différents noms.

En continuant la lecture de l'étude de M. Gauthier j'ai trouvé certains passages donnant lieu à des observations diverses.

P. 10 et 14. La liste des mentions des deux dieux et de la ville des sandales n'est bien entendu pas complète. Dans Pierret, Etudes égyptologiques, p. 63, on trouve qui est évidemment à corriger en . Comme ce passage du papyrus du Louvre (V. 12 ou E. 3148) est copié sur le livre «Que mon nom fleurisse», la variante au lieu de que portent les autres éditions est intéressante. Il me reste cependant un doute sur l'identité de et . Le papyrus Golénischeff indique séparément ces deux villes et je ne vois pas d'autres exemples dans ce document précieux d'une localité mentionnée sous plusieurs noms. Si l'on arrive à reconnaître que ce sont deux localités différentes, parais-

sant bien correspondre à Aphroditopolis — Kom Ishgaou, la «ville des sandales» serait plus au sud, probablement à Tahta, centre important de la région, qui est encore le chef-lieu d'un district.

Le morcellement à l'époque romaine de l'ancien dixième nome en trois districts: Aphroditopolis, Antæopolite et Apollonopolite est un fait maintenant bien démontré, mais le nom égyptien de ces trois provinces nous est inconnu. M. Gauthier semble croire que [hiéroglyphes] a primitivement désigné la zone de la rive droite et qu'on a ensuite étendu cette désignation à tout le Xe nome; or c'eut été l'occasion lors de la déclaration d'autonomie d'Antæopolis de reprendre cette dénomination exclusivement pour la section orientale si elle lui avait appartenu primitivement. Les textes indiquent le contraire: [hiéroglyphes] ou [hiéroglyphes] est toujours en rapport avec [hiéroglyphes] et [hiéroglyphes], même dans les inscriptions datant de l'époque où le nome Antæopolite était libre. Le «terrain des deux dieux» doit donc s'entendre uniquement de la partie du nome Aphroditopolite située sur la rive gauche. Il y aurait lieu aussi de rechercher si par cette dénomination de [hiéroglyphes] les Egyptiens n'entendaient pas parler d'Horus seul. Après la mort de Set, tué à Antæopolis. Horus devient seul maître de toute l'Egypte, comme le dit le texte d'Edfou reproduit dans le Dictionnaire géographique de Brugsch, p. 1384, [hiéroglyphes] «Horus d'or c'est emparé du trône des deux seigneurs et a réuni les deux parties (de l'Egypte)», il est donc doublement dieu ou seigneur et c'est ce que voudrait exprimer ce mot au duel. Tout ceci demande un supplément d'information avant d'être admis comme certain.

P. 16. 4. Le du tombeau de Mentou-her-khopech-f ne serait-il pas à rapprocher de qui, d'après Brugsch désignerait Khargeh dans l'oasis?

Pour le je soupçonne une ou plusieurs erreurs des scribes. Duemichen, Geogr. Inschr. III. pl. LXXVII, reproduit un texte d'Edfou où est mis en rapport avec ; Brugsch dans son Dictionnaire Géographique p. 1391 donne une autre inscription d'Edfou où cette fois c'est à propos du nome de Tentyris qu'on parle de . Les deux mentions ont évidemment un source commune, mais une confusion entre et a fait attribuer cette déesse et son sanctuaire à deux provinces différentes. Si l'on parvient, à établir que cette Sit-râ, c'est à dire ou était bien adorée dans le Xe nome, ne pourrait-on localiser cette terre de Toum à Tema, chef-lieu actuel du district dans lequel est situé Kom Ishgaou. Si la déesse est à restituer au VIe nome, to-n-tum peut n'être qu'une erreur graphique pour , nom de la ville de Dendérah.

P. 18. Une citation géographique a échappé à M. Gauthier. Dans le Recueil de Travaux, T. XI p. 96, M. Golénischeff a donné dans une lettre à M. Maspero sur trois petites trouvailles égyptologiques des inscriptions copiées sur des blocs d'un temple découvert à Tahta. On y parle de et nous pourrions avoir là un des noms de cette ville qui est acuellement la plus importante de la région.

P. 19. 4. Je ne suis pas d'avis que .

etc. soient des formes anciennes de, Antæopolis; le mot est trop important pour avoir été omis et l'étymologie du nom remonte effectivement à la montagne élevée, abrupte, qui domine au nord le site de la ville. figure comme terme topographique au papyrus Wilbour-Hood et a été traduit «tertre» par M. Maspero; c'est l'équivalent du كوم arabe et il devait exister quantité de bourgades de ce nom. Ne serait-ce pas une forme semblable à Aphroditopolis-butte qui aurait donné naissance à ϫⲕⲱⲟⲩ et اشقاوه, puis par pléonasme كوم اشقاو, tout comme est devenu ⲧⲕⲱⲟⲩ et قاو.

P. 21. 4. Le mentionné sur un autel de Turin ne peut être Antæopolis. Cet autel provient du Delta et probablement d'Athribis; Nectanébo I fait offrande aux divinités des localités situées aux quatre points cardinaux par rapport au temple; or Hat-reshep étant portée comme étant à l'est, on ne peut songer à la mettre en Haute Egypte.

P. 25. 2°. b. Dans l'inscription de la statue rapportée d'Aboutig, il y a lieu de rectifier la restitution que j'avais faite du nom d'Amon au commencement du proscynème gravé devant les pieds. On lit en effet à la suite , par conséquent il s'agit d'une déesse. A la seconde ligne, où j'ai publié il y a en réalité .

P. 27. Il aurait été bon de rappeler qu'il a existé deux Antæopolis. La plus importante est celle qui nous occupe, mais Létopolis, capitale du IIe nome de la Basse Egypte s'est aussi nommée Antæopolis (Géographie de Ptolémée, Table Théodosienne, Liste copte des évêchés), et le départ n'est pas fait des monnaies à attribuer à l'un ou l'autre de ces nomes.

P. 31. 1°. La liste des Evêchés ne donne pas Gaou comme identique à Aboutig. Plusieurs listes coptes (citées p. 32) montrent que Gaou a été ruinée خراب de bonne heure; l'évêché dont elle était le siège fut alors transféré à Aboutig, d'où la double mention ⲁⲛⲧⲉⲩ = Médinet Qaou et Aboutig. Ce que nous ignorons c'est si la ruine provient d'évènements politiques, ou de faits physiques. On sait en effet que la ville antique de Gaou était située plus à l'ouest que la Gaou el Kébir actuelle et au bord du Nil, si bien que dès le temps de l'Expédition française (cfr. Description de l'Egypte, T. IV p. 80 et Villiers du Terrage, Journal et Souvenirs, p. 216) on pouvait prévoir la disparition du temple et des ruines d'Antæopolis par suite des attaques du fleuve, destruction qui fut achevée en 1823; mais peut-être au moyen-âge une partie de la ville avait-elle déjà été emportée par les crues du Nil.

P. 53. 9. Je crois que Muthi de l'Itinéraire d'Antonin n'était pas compris dans le nome Antæopolite. Les divisions territoriales ont gardé plus qu'on ne pense les mêmes tracés qu'aux époques anciennes. Jusqu'en 1890 la limite des moudiriehs d'Assiout et de Girgeh se trouvait juste à la montagne bordant au nord la plaine de Gaou, si bien qu'El Himamieh était déjà dans la province d'Assiout, Gaou étant dans celle de Girgeh. Or la distance de 8 milles au nord d'Anteu fixée par l'Itinéraire nous montre l'emplacement de Muthi à El'Eqal qiblieh ou Bayadieh, villages près desquels existent des tombes et des carrières creusées dans la montagne, au nord d'El Himamieh. Muthi me semble donc avoir dépendu du nome de et son nom pourrait dériver de ou nom d'une Isis spéciale à ce nome. Monsieur Gauthier n'a peut-être pas tiré tout le parti possible des listes géographiques nous donnant un état des villes à l'époque pharaonique, vers la XXe dynastie. Le papyrus

Golénischeff après , placée par hypothèse à El'Agagieh, et un nom détruit, sauf , nous donne [1] avant et . est un terme géographique qui dans le papyrus Wilbour-Hood a été traduit «plaine, pays plat» par Maspero et Brugsch. est la même mot que que Brugsch (supplément au Dictionnaire, p. 20) a traduit «hund, schakal, hollenhund». Mais le déterminatif n'est pas un chacal, c'est l'animal typhonien et par suite on ne peut se fier à sa forme pour savoir quel quadrupède était ainsi appelé. Or je crois que nous avons ici la forme exacte de ⲉϣⲁⲩ, ⲉϣⲱ qui désigne en copte le pourceau et le sanglier, et le chapitre 112 du Livre des Morts nous dit bien que Set avait pris la forme d'un porc , . La localisation de cette «demeure de la plaine du pourceau» dépendra de ce qui sera décidé pour et . Si ces deux noms correspondent à une même ville, nous pouvons avoir cette demeure sur la rive droite, et ce serait alors le nom vulgaire ancien d'Antæopolis ou d'une bourgade voisine. Si nous avons affaire à deux endroits distincts, cette demeure serait plus au sud que Tahta et par suite sur la rive gauche, puisqu'à l'est le Gebel Sheikh Haridi vient jusqu'en bordure du Nil. Nous sommes alors au milieu d'une des plus vastes plaines 'Ισόπεδον de l'Egypte, dont l'Itinéraire d'Antonin a fait par abréviation Hisopis. Mesurées sur la carte les indications milliaires nous

[1] Dans les Nouvelles notes géographiques sur le nome Panopolite. T. X p. 104 du Bulletin de l'Institut Français, ou page 16 du tirage à part, M. Gauthier en parle sans déterminer son emplacement.

conduisent vers Maragha, dont la signification «prairie» est encore quelque peu en rapport avec celle de Nekhebu-Hisopis. Peut-être cette demeure n'était pas à Maragha même, mais dans le voisinage, par exemple à Banaouit ou existent les restes d'un temple ptolémaïque.

Les inscriptions mentionnent le culte de Maut dans une ou plusieurs localités situées au nord d'Aphroditopolis et qui offrent cette particularité d'avoir comme premier élément de leur nom: (Papyrus Golénischeff) (Hymne de RamsèsIII à Karnak[1]), (Temple de Médinet Habou), sur la statue d'Aboutig on peut restituer le nom de Maut et le dernier signe étant mutilé lire ou , Petrie, Abydos I. pl. 75). Quelle que soit la forme définitive, Mâgen ou Mâgub, je considère qu'il est question de la même ville dans les cinq cas, ce qui annonce une cité de quelque importance; comme à l'époque romaine on a cru nécessaire de distraire du nome Aphroditopolite la partie nord pour en former une province spéciale, Heptacomias, avec Apollonopolis pour capitale, sans pouvoir apporter actuellement aucune preuve du fait j'ai néanmoins l'intuition que Mâgen ou Mâgub est le nom antique de cette Apollonopolis = ⲥⲃⲉϩⲧ = Kom Esfaht.

La qui suit sur le papyrus Golénischeff est en connexion avec du texte de Karnak, mais je crois que nous ne sommes plus sur le territoire du Xe nome. Si nous restons sur la rive gauche nous arrivons dans les parages d'Aboutig, donc dans le nome Hypsélite, si nous avons franchi le fleuve pour aller à Bouit nous péné-

[1] Duemichen, Recueil de Monuments, T. III pl. XCIII.

trons dans le nome de . Quant à de elle est évidemment la même que Hathor de des sarcophages d'Assiout du Moyen Empire, qui va de pair avec Anubis de , ce qui nous mène vers Dronkah. L'hymne de Karnak[1] contient quatre noms géographiques pouvant se rapporter au Xe nome; après Panopolis il dit en effet: , puis vient Uezit maîtresse des Debennu que j'ai citée plus haut. est Aphroditopolis, capitale du nome. Pour fixer l'emplacement de [2] nous avons l'aide des sarcophages trouvés à Abydos et actuellement au musée du Caire.[3] L'un d'eux est au nom de (sic) fils de , l'autre à

[1] Duemichen, Recueil de Monuments T. III pl. XCIII.

[2] La forme du poisson est indécise dans la copie de Duemichen, elle est bien nette sur les sarcophages: c'est le lépidote, emblème de la déesse Méhit, avec une épine sur le dos, type qui manque à l'imprimerie.

[3] Publiés dans Petrie, Abydos I. 75; cités par Spiegelberg dans Zeitschrift 1907 p. 133. Il est assez difficile de concevoir pour quel motif tout un groupe de cercueils d'une famille d'Antæopolis a été transporté à Abydos dans l'antiquité. Sur le sarcophage de Pa·du-ni-ast au lieu de je lirai plutôt .


fils de … , avec variantes … . Ces deux frères portent des titres sans doute honorifiques, se rapportant à des cultes différents: … est le titre des prêtres de Lycopolis, … appartient à ceux du nome de … ; … est le second prêtre d'Hypselis; les autres titres ne figurent pas dans la liste de Dendérah, mais la fonction de «comptable du temple de la demeure de la Maîtresse d'Uezit» devait être réelle et exiger la présence du personnage. Il a donc dû faire creuser le tombeau de famille près de la ville où il vivait, et par suite … serait le nom d'Antæopolis-Gaou. On peut seulement s'étonner de la diversité des sens attribués au nom de la ville, puisqu'ici on lui donne un nom de poisson comme étymologie, tandis que sur un autre sarcophage (celui publié par M. Lefebvre, Annales T. XII) le déterminatif … marque que l'on pensait à un végétal. Antæopolis s'appelait donc Uezit comme Aphroditopolis; il n'y aurait rien d'impossible à ce que l'orthographe … des listes de basse époque, au lieu de … , alors que les deux rives du Nil avaient leur administation distincte, ne soit un artifice pour marquer la dualité du nome et l'identité des noms des deux chefs-lieux, les deux Uezit.

Le sarcophage publié par M. Lefebvre indique que … était le nom de la nécropole d'Antæopolis … ; pour éviter la confusion avec Aphroditopolis … on dut prendre

l'habitude d'ajouter ce terme et finit par rester seul pour désigner Antæopolis, la ⲧⲕⲱⲟⲩ des Coptes.

Le nom est trop mutilé pour qu'on essaye de l'identifier. Il n'y a que dans le cas, qui me semble peu probable où serait à attribuer au Xe nome, que je proposerais d'y voir un reste de ce nom, localisé à Tema.

P. 53. Je ne vois pas de motif sérieux pour identifier le Silili de la *Notitia dignitatum* avec la Selino de *l'Itinéraire d'Antonin* et il est infiniment probable que nous n'avons là qu'une erreur de copistes pour Silsilis. Selino étant à mi-chemin entre Antæopolis et Panopolis devait se trouver au sud du Gebel Haridi, dans le IXe nome, dans les parages de Galaouieh et Rayaïneh où existent en effet des koms et des tombes. Quant à l'identification de cette «ville du persil» Σέλινον avec une Silin arabe qui se trouverait en face de Nekhileh et Aboutig, il faut l'abandonner pour la bonne raison que cette Silin n'a jamais existé: c'est une erreur de d'Anville qui a porté ce nom sur sa carte au lieu de Sahel Sélim (v. Sonnini, Voyage, pl. 38).

Passalos étant noté par Ptolémée comme faisant partie du nome Antæopolite ne peut être Selino. Les indications de position la mettent au sud-ouest de sa métropole, il y a donc toutes probabilités pour qu'elle ait été près de Khazindarieh, où des buttes existent encore sur le versant nord du Gebel Haridi. Le nom égyptien de cette cité ne nous est pas encore connu; le grec Πάσσαλος «pieu, poteau» est sans doute en rapport avec quelque particularité du culte local: il est possible que mentionné dans le sarcophage Lefebvre ait été l'emblême sacré de l'Horus du lieu, ayant des prophètes et des mainteneurs (sarcophage d'Hor-uza).

Avant de terminer ces notes, je signalerai un sarcophage encore inédit, trouvé à Gaou en 1900, qui est au Musée du Caire. Il est aussi au nom d'un ; le proscynème est fait à Osiris , des inscriptions en petites lignes verticales, gravées sur les épaules, nous donnaient les titres du personnage, mais la tête manque et il ne subsiste que la fin des lignes: à gauche etc., à droite [1] etc. C'était peut-être le père du ★ pour qui fut fait le cercueil publié dans les Annales T. XII, p. 88. Il n'y a pas de titres nouveaux, mais confirmation des renseignements tirés des autres documents et nouvelle mention de Maut maîtresse de Mâgub. Faut-il ajouter que les inscriptions de droite semblant réservées à l'énoncé des fonctions exercées sur la rive gauche, à Apollonopolis, par un hasard singulier le titre [1] inversé (cfr. du sarcophage de Hapimen d'Abydos) peut se lire H-p-t k-m m-t dans lequel on retrouve les éléments du nom du nome Ἑπτακωμίας?

Je me suis laissé entraîner à développer plus longuement qu'il ne convient mes observations sur l'œuvre due aux patientes recherches de M. Gauthier ; c'est justement l'abondance de documents qu'il a mis à la disposition de ses confrères sous une forme pratique qui m'a rendu facile cette critique. On a vu que bien des questions restent encore en litige ou sans solution, les données précises faisant encore défaut, mais

---

[1] L'uræus devrait se trouver entre les bras.

je crois que nous arrivons au point où il suffira de quelques renseignements nouveaux pour que tout soit fixé et que la géographie du Xe nome soit bien établie dans ses grandes lignes après être restée si longtemps une des plus obscures.

G. Daressy.

P. S. Dans les inscriptions peu nettes au bas du naos du Deir-el-Abiad publiées par M. Weill (Recueil XXXVI p. 97) au lieu de [hiéroglyphes] ne faudrait-il pas lire [hiéroglyphes] et voir là une autre mention de la ville du Pourceau?

G. MASPERO, *Essais sur l'Art Egyptien.* Paris. E. GUILMOTO 1912 g[d] in 8°, VIII 276 p. avec 102 illustrations dont plusieurs planches hors texte.

Je crois que M. Maspero se trompe quand il pense que les charmants articles que voici réunis en volumes étaient jusqu'ici «demeurés presque ignorés des gens du métier». Je ne voudrais pas supposer qu'il y ait un égyptologue ignorant des «Monuments de l'Art antique» ou des «Monuments Piot». Tout au plus peut-on admettre que la «Nature», la «Gazette des Beaux-Arts»» et la «Revue de l'Art ancien et moderne» n'ont pas toujours droit de cité dans quelques centres universitaires très loin de France. Mais je pense bien qu'en pareil cas, tout égyptologue un peu soucieux de sa science savait se procurer ces recueils, lorsqu'on lui y signalait un article signé Maspero.

Aussi bien, la question de l'inédit plus ou moins relatif de ces pages est-elle secondaire. Nous avons là, serrées d'affilée, des études dont les plus anciennes ont plus de trente ans, dont les dernières sont de 1912, et le grand intérêt, la valeur toute nouvelle de ces articles publiés à intervalles si divers, c'est d'offrir, ainsi présentées, le développement progressif, continu, du jugement que l'auteur a porté, graduellement plus motivé, sur la nature et les caractères de l'art égyptien. En relire réunis des feuillets jusqu'ici dispersés est une leçon d'archéologie que ne pouvait offrir la vingtaine de tomes où ils parurent en leur temps. C'est cette recherche des secrets de l'artiste égyptien, de ses façons de faire, de son objectif, de ses traditions, qui, poursuivie, remaniée, améliorée, finit par dégager une synthèse de tant d'analyses.

L'ordre adopté pour la réédition de ces vingt-cinq articles n'est pas celui de la date de publication; il préfère suivre plutôt la série chronologique des œuvres égyptiennes, dans la mesure compatible au moins avec les sujets traités. La statuaire y occupe sans conteste la place d'honneur, sinon presque toute la place, puisque vingt sur vingt cinq des articles lui sont consacrés. Une partie des meilleures œuvres de l'Egypte pharaonique y a été étudiée. — D'abord les Memphites, avec trois des plus belles pièces de notre Louvre, les «scribes», le Nain Knoumouhâtep et les merveilleux groupes de Mycérinus, trouvés par Reisner, en 1908, et aujourd'hui pour partie au Musée du Caire. Le premier empire thébain est représenté par les trouvailles de la «favissa» de Karnak, qui amorce le nouvel Empire. Le Louvre et le Caire se partagent à peu près également les types de cette époque: la vache de Deir-el-Bahri, la plus belle des trouvailles de Naville, l'Harmhabi de Mariette, les canopes dites de Tiaya, découvertes en 1907 par Davis au Biban-el-Molouk, enfin une tête thébaine de Sheikh Abd-el-Gournah appartiennent aux trésors qu'a gardés l'Egypte. Notre Musée français a fourni la fameuse statuette de Khou-ni-Atonou, trois statuettes thébaines et la dame Toui. La même équitable répartition se partage les arts décoratifs: bijoux et cuillers à parfum du Louvre contre le trésor de Zagazig et celui de Saqqarah pour le Musée du Caire. Les statues saïtes sont prises exclusivement à la première des deux collections.

Il ne s'agissait pas de refaire un manuel d'archéologie égyptienne, ni même un résumé de l'histoire de la sculpture. Ce n'est ni un historique, ni un traité didactique. C'est un recueil. L'avouerai-je? J'aurais aimé que, par un artifice ou un autre, M. Maspero nous donnât, à propos de certaines maitresses œuvres, presque indispensables pour rendre la série bien soudée, quelques-unes des pages qu'il écrivit à leur sujet et que je ne retrouve pas ici. Le Sheikh-el-Beled, le Khonsou de Karnak, la pseudo Tiaya ont été trop joliment appréciés et décrits dans son «Archéologie», ou son «Histoire», dans les «Annales» ou dans le «Guide

du Musée du Caire» pour que ce ne soit pas pitié que ce qui en a été dit ne figure pas au recueil que voici.

Les lecteurs du Sphinx n'attendent pas que j'analyse une série d'articles que je persiste à déclarer classiques, et qu'ils connaissent donc par avance sur la simple énumération que je viens de faire de leurs intitulés. Ils ne me demandent pas non plus, je suppose, d'en formuler une appréciation. Tout au plus dois-je leur faire remarquer combien la lecture a encore gagné en agrément à se poursuivre par la série sans subir la rupture qu'imposait l'éparpillement de jadis en des volumes trop divers. Et ce disant, je crois en donner une caractéristique qui n'est point le lot commun de ces sortes de recueils par réimpression. Pas encore à ce point, nous n'avions pu vérifier la souplesse et la variété du vocabulaire, la précision à la fois technique et aisée de l'analyse ou de la description d'une œuvre. L'on s'aperçoit encore que s'il est aussi facile de comprendre ce que l'auteur nous explique, c'est qu'il aime d'une réelle tendresse les choses et les gens dont il parle: c'est la première condition pour être clair. Et sa bonne humeur, nuancée parfois de quelque affectueuse émotion, nous communique un peu de son allégresse à ressusciter la vision de la vieille Egypte. Ne fallait-il pas beaucoup l'aimer, pour avoir trouvé ces rapprochements, si vivants et si propres à faire pénétrer l'intelligence d'un sujet d'archéologie, entre les hommes du temps des Pharaons et ces fellahs, ces bédouins, ces paysannes de Thèbes ou ces femmes de Nubie qu'il évoque en quelques lignes, en face d'une tête d'une Taiya, d'un Harmhabi, d'un Scribe ou d'un Sokhimkha? L'Egypte qui n'est plus semble soudain si étroitement mêlée à celle d'aujourd'hui qu'elle cesse de nous être lointaine et incompréhensible. Parfois même, ce n'est plus des hommes que le parallèle sait tirer en trois lignes toute la sensation de ce que mit d'âme en son œuvre le sculpteur d'autrefois: et les quelques mots, par exemple, où Maspero évoqua la silhouette fine et menue des maigres et agiles vaches soudanaises, font plus pour faire comprendre tout le mérite plastique

de la Divine Hathor de Deir-el-Bahri que les pages accumulées de vingt consciencieuses études d'archéologie qui lui furent consacrées depuis tantôt sept ans.

Voici encore en quoi, très probablement, le présent recueil l'emporte de beaucoup sur les traités composés d'une venue. En ceux-ci point de répétitions. Et-elles nous manquent, comme y manque aussi l'espace nécessaire à ce tour quelquefois un peu familier, qui contribue tant au charme de la leçon, et par là à la solidité de ce qu'il nous en reste acquis. Trop préoccupé de l'unité de la démonstration, de la solidité des enchaînements, l'enseignement de l'auteur perd souvent en vie ce qu'il gagne en rigueur. Tel est le cas, quand il s'agit de traités, par exemple, du type de l'«Egypte» de la collection *Ars Una*. Il y a alors tant et tant à dire, en si peu de pages — l'art entier de l'Egypte préhistorique aux Romains! — que la proposition se fait presqu'exclusivement théorique. Les phrases se succèdent, se pressent et chacune d'elles contient une preuve ou une articulation nouvelle de la démonstration. On aimerait entendre Maspero parler encore de cette statue, de cette silhouette qui nous amuse ou qui nous charme tant, depuis qu'en deux mots il en a fait pour nous une chose soudainement familière. Nous nous sommes arrêtés pour l'écouter . . . . il est déjà là bas, pressé par la nécessité d'avoir tout montré dans un délai impitoyablement court. Je ne sais ce qu'il peut en être pour les besoins de ce que l'on appelle «le grand public». Mais artistes ou archéologues, nous dirons sans hésiter que les «Essais sur l'Art Egyptien» sont cent fois mieux notre fait que l'«Ars Una». Au surplus, s'il est des arts qui supportent l'illustration microscopique (— ce que j'ignore, encore qu'une cathédrale doive certainement perdre quelque chose à être réduite à une figure de 4 centimètres de côté), l'art égyptien n'est certainement pas du nombre. Ni la face des dieux ou des Rois d'Egypte, ou celle d'un Sheikh-el-Beled, ni la colonnade d'un Luxor, ni rien enfin ou à peu près de la vieille Egypte ne se laisse plus apprécier, lorsque le tout est réduit en autant de

figurines de timbres-poste. Répertoires, et collection d'aide-mémoires, soit. Mais le plus nécessaire est perdu, qui est cette impression, ce je ne sais quoi émané de l'original que les réductions outrées des dimensions ont fait s'évanouir sans qu'il en subsiste rien. Combien plus vivantes les figures des présents «Essais»!

Ni analyse, ni commentaires d'appréciation. Une sèche énumération sera-t-elle tout ce qui suffit? Il y a peut être autre chose à dire. Je ne sais si je me trompe: j'imagine qu'à relire ses articles devenus un livre, M. Maspero a pris autant de plaisir que nous-mêmes, et qu'il y a trouvé une satisfaction de même ordre. Il a pu voir — plus clairement qu'avant — cette unité dans la direction de l'effort qui s'exerce, souvent à notre insu, à travers une longue série d'articles isolés, quand ils se répartissent sur des années et des années. Une thèse se dégage graduellement de ce qui n'était qu'hypothèse. C'est quelquefois le cas de répertoires de ce genre — mais beaucoup moins souvent qu'on ne l'aimerait — que de mettre soudain en évidence la cohésion intime qui relie entre eux des articles de premier abord sans armature commune et de faire apparaître le développement progressif, justifié pas à pas en sa croissance, d'une idée directrice. Plutôt intuitive au début, elle est peu à peu menée à sa formule définitive. Il y a là un aspect pour ainsi dire psychologique du travail qui voudrait que je m'y arrête plus que je ne puis le faire.

Que l'on relise plutôt l'ensemble des articles consacrées à la statuaire. Une coupure très nette y apparaîtra entre deux groupes, et cette coupure correspond à une date précise de la vie scientifique de M. Maspero. Au second de ces groupes correspondent les articles du type des cinq petits mémoires consacrés respectivement aux *Denkmaeler* de Bissing, à l'Hathor de Naville, à la Cachette de Karnak de Legrain, aux têtes canopiques de Davies, et aux Mycérinus de Reisner. Une théorie explicitement formulée domine en chacun l'exposition monographi-

que du sujet. Elle se précise, s'affirme au fur et à mesure avec plus d'autorité, s'entoure à chaque fois d'un luxe plus précis de références, de rapprochements, d'exemples typiques, de raisonnements plus minutieux. Et à ce point de vue, je conseillerai au lecteur de ne plus suivre l'ordre des matières de volume, mais celui des dates primitives d'édition de chacun des articles.

Quelle est cette thèse? Celle des Ecoles Locales, base de l'intelligence de toutes les particularités et de toutes les évolutions en apparence contradictoires. Cette préoccupation de retrouver la marque des écoles sera l'essentiel de la leçon; elle s'affirmera à toute occasion (cf. p. 10, p. 100, p. 139, p. 163). Elle aboutira à la vue généralisée des quatre grandes écoles de l'époque pharaonique: la Memphite, la Thébaine, l'Hermopolitaine et la Tanite. (Ceci pour la période classique. Je laisse de côté la filiation de la Memphite procédant de la Tanite, et la formation postérieure et composite de la Saïte).

Sitôt la thèse affirmée en formules définitives, les conséquences s'en déduisent à l'infini. Elle ne prétend pas seulement justifier nombre de particularités jusqu'alors inexplicables — telles, par exemple, que le problème des pseudo Pasteurs, des Nils de Tanis, du Khyan de Bubastis. Elle ne va pas seulement contribuer à la réfutation décisive de la prétendue uniformité monotone de l'art égyptien, ou à faire justice de la soi-disant «basse époque» ou des «pastiches» saïtes, où l'archéologie allemande voulut faire descendre nombre d'œuvres bel et bien du «memphite» le plus authentique. Il y a mieux. Les raccords établis entre les caractéristiques d'écoles vont nous faire pénétrer plus avant dans l'intelligence des formations (cf. p. 8 et 23). Par les écoles, M. Maspero s'engage jusqu'à reconstituer ou deviner les ateliers (p. 102). Il arrivera parfois même à retrouver les individus, à montrer comment trois ou quatre statues sont manifestement du même ciseau (p. 107, 120). C'est presque l'Histoire de l'Art conçue sur le modèle de celle des civilisations classiques ou des nôtres, se substituant ainsi peu à peu à l'étude des masses d'œuvres

collectives ou anonymes. Des dates et des emplacements d'ateliers jalonnent déjà la route. Arriverons-nous à la conquête des noms propres? Pourrons-nous envisager, pour un jour à venir, les annales artistiques des praticiens dont nous saurons, je ne dis pas la vie, à la manière de celles d'un Phidias, d'un Praxitèle, mais au moins les noms et les œuvres? Ce serait peut-être trop beau. Et cependant, sans se payer d'illusions, à défaut des signatures que les praticiens d'Egypte n'apposèrent jamais, les inscriptions ne permettent-elles de rien espérer? Je songe en ce moment à ces noms de décorateurs de mastabas qui figurent çà et là — comme au tombeau de Phahhotep — ou à ces figurants, parfois dénomnés, des cortèges des hypogées Thébains. Et je me demande, si, par les chronologies et par les ateliers reconstitués d'autre part, on ne pourra pas arriver, par raccords et pour quelques œuvres au moins, à retrouver l'artiste qui les créa. N'oublions pas qu'un travail parallèle enserre peu à peu les œuvres maitresses autour de noms, mieux assurés, de surintendants des arts et des bâtiments, ou de hauts administrateurs du Palais ou du temple: un Amenhothès, fils d'Hapoui, un Sonmaut un Rekhmara, un Montoumihait peuvent ainsi apparaitre peu à peu, revivant pour nous leur carrière de grands fonctionnaires, et entourés de maîtres d'art dont nous saurons, pour partie au moins, les œuvres, la famille, et — qui sait? — quelques épisodes de leur vie. Ce sont là, je le reconnais, vues un peu optimistes sur les possibilités de l'histoire future de l'art égyptien. Mais si optimistes il y a, qu'on ne me dise pas: chimériques.

Il est rare qu'une vue juste ne mène pas, en cours de route, à des conséquences qui se ramifient diversement et toujours de plus en plus loin. Et la métaphore de ramification ne fait qu'adapter plus ou moins exactement à notre pensée faite d'images sensitives cette vérité plus abstraite: une idée juste, en dégageant la réalité d'un fait ou l'exactitude d'une loi, retrouve nécessairement, dans la complexité des phénomènes de tout ordre, les conséquences obligées du phénomène plus général dont elle

ne signalait qu'une application particulière. En sorte que parfois en ces pages, la leçon qui ne visait que la pure archéologie vient soudain contribuer à confirmer une question de chronologie ou à étayer une hypothèse d'ordre historique ou religieux. Le domaine de pareilles déductions est trop vaste pour l'aborder à propos des présents «Essais». Je signale, à titre d'exemple, ce que peut produire l'examen, ainsi entendu, du groupe des effigies royales de la famille d'Amenôthès III, de Khouniatonou, d'Harmhabi, ou de Toutânkhamon, où l'examen de M. Maspero, s'appuyant sur l'histoire et sur la compétence technique des hommes de l'art médical, va jusqu'à chercher dans la maladie ou la tare héréditaire l'explication simultanée des caractères de l'œuvre d'art et des faits attestés par l'histoire.

Ceci touche à la virtuosité. Convient-il d'insister? Que ce soit au moins à condition que l'archéologue et l'historien restent les chefs de file. Le médecin non initié à l'égyptologie est parfois mal qualifié à vouloir expliquer le premier une œuvre d'Egypte. Je me rappelle avoir lu jadis — je crois bien que c'était dans le «Correspondant médical» — de réjouissantes petites monographies, où il était démontré, statues à l'appui, comment Amenothès IV était surtout affligé d'«insuffisance testiculaire», et comment les Egyptiens, avec leur «Phtah-Embryon» avaient entendu exprimer par l'«achondroplasie fœtale», le symbole «de l'éternel départ et du renouveau de la vie». Je reçois bon an mal an un assez bon nombre de contributions de ce genre. Elles m'ont inspiré quelques appréhension, sur la solidité de ces diagnostics portés sur les images de «sujets» si lointains.

Et maintenant considérons les dates où furent écrites les pages de ces cinq articles des «Essais». Le premier est de 1907, le dernier de 1912. A première vue, la thèse des écoles est nouvelle. La série contemporaine des «Monument Piot» ou des «Monuments» de Rayet est muette sur leur compte, et jusqu'en 1902 ou 1903, nous ne verrons rien à première vue qui s'y rattache dans l'œuvre de l'auteur. Que s'est-il passé? Dans

l'intervalle, la Direction du Service des Antiquités a été reprise par M. Maspero. Pendant treize ans, il a vu jaillir du sol les statues par centaines, il a pu les comparer, les voir encore toute vivantes, si j'ose dire, avant leur dispersion à travers les Musées du monde entier. Il les a vues à quelques mètres encore du temple où elles séjournèrent leur existence de doubles, dans leur cité, dans le cadre de la vallée du Nil. Et cela vaut plus qu'une vie à parcourir les publications les plus fidèles, les galeries les mieux classées des collections européennes.

Est-ce à dire que M. Maspero, ayant eu l'unique fortune d'assister à tant de fouilles et de pouvoir comparer, sur place ou au Caire, des œuvres à la centaine, a pu aussi se former un jugement d'une exceptionnelle compétence? L'explication serait probablement superficielle. D'autres ont vécu là bas autant d'années et en contact aussi étroit avec la vie des statues d'Egypte. Je ne vois pas qu'ils aient formulé avec cette ampleur des vues générales aussi minutieusement assurées sur les preuves de détail. Relisons mieux les articles antérieurs à 1900. La théorie des Ecoles n'y est pas formulée en termes exprès, soit. Mais la préoccupation est visible, qui doit parvenir, une fois les circonstances propices, à se dégager en formule. Certaines lignes sur les ateliers memphites (p. 67) sont caractéristiques à cet égard. D'autres en contiennent presque la substance, dès 1893—1894. (p. 60.) En fait, une idée constante a soutenu et dirigé intuitivement les analyses archéologiques de M. Maspero, dès les débuts. Il voulait se justifier les divergences ou les caractères notables des œuvres qu'il étudiait. Il devinait, au delà des formes isolées, une histoire de l'art dont ces images encore trop rares, trop dispersées, étaient les témoignages manifestes. Il voulait rattacher à des ateliers, voire à des maîtres déterminés, les statues où il notait les particularités techniques, les traits, les coloris, l'accentuation ou l'exagération de tel ou tel faire spécial. En somme, il possède dès la première heure la méthode d'investigation, il est dirigé par une préoccupation dominante, et ce qui

lui manque, ce sont les documents et la présence sur les lieux. Si la méthode et l'idée ne sont pas encore formulées en termes définitifs, c'est ce qui a lieu dans maintes longues séries d'expérimentations dans l'ordre des sciences physiques. Mais l'essentiel y est déjà, qui est du domaine de l'«hypothèse créatrice». Pour passer de l'analyse à la synthèse, il ne manque plus que les conditions indispensables, — mais désormais suffisantes: être en possession d'éléments assez nombreux pour procéder à la vérification. Après celle-ci, la rédaction formelle des résultats viendra d'elle-même. Assurément, les conditions indispensables ont joué leur rôle. Et M. Maspero ne serait pas arrivé à dégager sa thèse comme il a pu le faire, si sa vie scientifique ne l'avait pas ramené dans la vieille Egypte. En sorte qu'à tout résumer, les «Essais» apparaissent la réussite finale d'une conjonction de deux éléments: les matériaux nécessaires au service d'un expérimentateur maître de son hypothèse. Mais il est aisé de comprendre auquel des deux éléments revient le premier rôle.

Toute thèse développée en ses conséquences extrêmes risque de mener à des conséquences trop rigoureuses. La théorie des quatre grandes écoles égyptiennes, à la vouloir retrouver comme explication finale, ne suffit plus à tout expliquer. Une série de rapprochements extrêmement ingénieux, de raisonnements pressants, de déductions fort habiles, arriveront bien à justifier entre des Ramsès ou des Ousirtasen trop différents entre eux ce qui les rend si peu semblables d'une image à l'autre. Et les considérations d'âge du modèle, en intervenant, justifieront le surplus de divergences véritablement excessives quelquefois. Le tout suffit-il à expliquer le peu de traits communs qu'il faut bien se résigner à constater? Oui, sans doute, comme c'est le cas pour les Mycérinus de Reisner, à propos desquels M. Maspero a exposé, dans sa forme la plus récente et la plus achevée, sa théorie de la ressemblance des modèles royaux. Non, s'il fallait appliquer mécaniquement le principe à toutes les effigies pharaoniques.

Je n'ai eu que trop rarement la fortune de les comparer entre eux, par larges séries. Nos plus belles collections d'Europe sont trop pauvres encore. Seule l'Egypte, avec son Musée du Caire et les œuvres laisées *in situ*, permet ces comparaisons des originaux que la plus habile et la plus fidèle des reproductions photomécaniques ne donnera jamais. Et cependant, le peu que j'en revois à trop longs intervalles me fait douter en bien des occasions que la recherche de la traduction exacte des traits et de la physionomie du modèle royal ait été toujours une obligation bien stricte. Expliquer les différences qui, dans un même temple, séparent deux figures d'un Ousirtasen, par l'exécution des statues à deux âges différents du règne du Pharaon? Elle est ingénieuse au possible. Mais vaut-elle plus qu'une ingéniosité? Hall vient de la reprendre pour son compte à propos de Deir-el-Bahri. Elle ne m'a pas convaincu. Qui sait s'il n'y a pas eu tout simplement deux praticiens de valeur inégale? Et si l'Ecole Thébaine s'inspirait séculairement de certaines manières de faire ou de certaines traditions, pourquoi ces différences inconciliables entre un Ousirtasen d'Abydos et le même Ousirtasen à Thébes? Abydos n'est pas une école à part — et je ne pense pas que ce soient des Memphites qui y aient fait prévaloir leur école. Dans le même ordre d'idées, mais à un point de vue un peu différent, je ne trouve pas dans les filiations des ateliers memphites ou hermopolitains une explication satisfaisante de la facture étrange du Pharaon anonyme de Mit-Farès? Enfin, et malgré la plaidorie si subtilement démonstrative de M. Maspero, et les convergences qui se pressent de tous côtés, je ne me déclare pas convaincu pour ce qui regarde les têtes canopiques découvertes par Davis. Leur attribution à Tiya garde mes préférences. Et l'admirable petite tête de Khouniatonou découverte l'an dernier à Amarna, me semble un argument de plus pour m'y tenir. J'en ai vu cet hiver chez Borchardt un *facsimile* qui vaut, me disait-il, l'original. Il y a trop de différence avec les têtes canopiques, et l'argumentation tirée des ressemblances entre

Tiya et le «Roi hérésiarque», sans rien changer à ce qu'en dit M. Maspero, peut aussi bien servir à expliquer, par les ressemblances de famille, ce qu'il peut y avoir de commun dans les deux physionomies.

Tout bien pesé, ne conviendrait-il pas de se représenter les choses de façon bien souvent un peu plus atténuée? Des ateliers ou même, bien plutôt, des artistes originaux, ayant eu leur technique bien à eux, ayant créé, au milieu de cent, de mille médiocrités banales de leurs contemporains, des œuvres réellement puissantes et originales? Puis, de leur vivant, des imitateurs plus au moins heureux? Ensuite des siècles de pauvretés et de barbares maladresses ou d'affligeantes médiocrités? Survenait ici ou là, par brèves periodes, un renouveau d'activité. Dans le nombre des sculpteurs, quelques-uns sentaient mieux la valeur des œuvres des maîtres d'autrefois. Leurs chefs d'œuvre étaient encore pour partie sous leurs yeux dans les demeures divines ou dans les chapelles funéraires, voire en certains tombeaux encore accessibles. Ils reprenaient leurs façons de faire, à peine modifiées au gré de la mode du jour, ceux de Thèbes à Thèbes, et ceux de Memphis à Memphis, avec les caractéristiques propres à chacun des artistes d'autrefois en son temps. Etait-ce bien là ce qu'on peut réellement appeler traditions, et convient-il d'y voir au juste des «écoles», au sens que lui attache l'histoire de nos arts européens?

Ecole ou ce que l'on voudra, le fait n'en est pas moins trop évident à constater que pour une statue qui présente les marques typiques du faire propre aux Memphites ou aux Thébains, ou quelquefois aux Tanites ou aux Hermopolitains, cent autres statues n'appartiennent à aucune école, sinon celle des barbares. Statuaire commerciale? La réponse est aisée pour les images privées d'un hypogée ou d'un mastaba. Mais j'ai peine à croire que s'il s'agissait du Pharaon, des ateliers royaux se contentassent de débiter de l'effigie «commerciale». Passe encore aux extrémités de l'Empire. Mais dans les sanctuaires de la Haute Egypte ou du Delta, si près des fameuses «écoles», voit-on bien fabriquer à la grosse les statues du roi régnant? Il faut pourtant bien en convenir: tel Amenhothès ou tel Ramsès n'est qu'une caricature et d'une barbare maladresse. Il en est dans la série, qui n'excèdent guère en mérites plastiques les bonshommes du Mayombé ou les rois des Bushongo qu'expose à Tervueren le Musée du Congo.

Le sujet, comme le livre, pourraient prêter matière à bien d'autres observations. Je ne puis même les effleurer. Si l'histoire de la statuaire sort remaniée de cette belle série, celle de la sculpture méplate n'y a été qu'attaquée par petits points et par petites retouches. Ce que je viens de relire de la facture protothébaine, à propos de l'admirable pilier de Karnak (cf. p. 96) me fait regretter qu'il n'y ait pas quelque part une étude des œuvres de la XI[e] Dynastie. A six semaines de distance, j'avais la chance l'hiver dernier, de revoir successivement à Londres, au Caire et sur place les merveilleux fragments du Temple des Montouhotep à Deir-el-Bahri. Ce que M. Maspero a dit à plusieurs reprises — par exemple dans la Revue Critique ou en sa dernière archéologie — du Mastaba memphite est comme un autre chapitre d'un second volume dont les diverses parties ont déjà leurs amorces, et qui traiterait du bas-relief comme il l'a fait ici de la statuaire. Nous aimerions à nous dire qu'il travaille déjà à nous le composer. Et puisqu'il faut bien abréger à la limite raisonnable un compte rendu, où j'ai du cependant passer sous silence tant de choses, il ne me reste qu'à dire quelques mots sur l'illustration. Il y a là quelques inégalités, surtout pour les petites vignettes rééditées des articles de la «Nature». Les procédés de reproduction alors en usage sont trop différents de ce que l'on fait maintenant, et les objets décrits, comme celui qui les décrit, voudraient à bon droit l'emploi de clichés plus modernes. Une dernière requête pour terminer. Je lis, à propos des «Denkmaeler» de Bissing, que M. Maspero souhaiterait une édition de ce magnifique recueil à des prix accessibles au public ordinaire. C'est on ne peut mieux dire. Et ceci m'autorise —

j'ose l'esperér — à demander quelque chose de semblable à mon tour. Mais c'est du propre Musée de M. Maspero qu'il s'agit. A côté du formidable catalogue de plusieurs milliers de francs, n'y aurait-il pas place pour une autre édition moins coûteuse? La merveilleuse petite série égyptienne du British Museum est-elle donc impossible à réaliser pour les collections du Caire? Je l'ai réclamée assez de fois pour avoir acquis le droit de me répéter. J'ajoute que le nombre grandit de ceux qui s'intéressent à l'archéologie égyptienne et qui voudraient bien avoir un répertoire du Musée à des conditions abordables.

George Foucart.

La Morale des Egyptiens à propos d'un livre récent de M. Baillet[1].

La «connaissance du bien et du mal», science mystérieuse où la Bible a vu la cause de toutes nos misères, nous paraît aujourd'hui avoir été le signe divin qui, après de longues ténèbres, a annoncé l'apparition de l'homme et fait luire l'espoir de jours meilleurs. Des voiles impénétrables nous cachent et nous cacheront probablement toujours le secret de nos origines. Tant que la paléontologie de notre espèce ne pourra formuler de conclusions plus précises, c'est la présence d'idées morales qui restera le trait distinctif des sociétés humaines. Lors même que ces idées ne sont pas formulées en textes positifs, il n'est point de groupement où elles n'occupent une place prépondérante et n'aient déterminé la poursuite d'un certain idéal, individuel et collectif.

L'étude des idées morales est donc l'étude de l'humanité dans la plus noble et la plus caractéristique de ses manifestations, mais cette étude prend une importance particulière lorsqu'elle porte sur une civilisation qui, comme celle des Pharaons, est à la fois l'une des plus anciennes et l'une des plus riches en monuments écrits. «L'intérêt que soulève l'Egypte ne se borne d'ailleurs pas à elle seule. C'est l'hu-

[1] Le régime pharaonique dans ses rapports avec l'évolution de la morale en Egypte, Paris, GEUTHNER 1913, in-8°, XV- 810 pp. Cet excellent ouvrage traite d'une manière approfondie du régime pharaoniqne et de la morale en Egypte, mais il y est à peine question d'une *évolution* de la morale égyptienne, ce qui n'enléve d'ailleurs rien à son mérite.

manité tout entière qui s'étudie elle-même en l'étudiant . . . Le monde civilisé classique et le monde moderne ont reçu de l'Egypte beaucoup plus qu'ils ne l'ont avoué et qu'ils ne s'en doutent encore. Que l'on se préoccupe de l'origine des races, de celle des institutions politiques et civiles, de celle des religions, des idées, des arts plastiques, il est indispensable de recourir à l'Egypte. Nulle part plus de textes authentiques et de documents certains ne permettent de jalonner de faits aussi loin dans le passé, le champ des hypothèses»[1]. C'est en ces termes excellents que s'ouvre la consciencieuse étude sur le «Régime pharaonique dans ses rapports avec l'évolution de la morale en Egypte» à laquelle, depuis plus de vingt ans, M. Baillet a consacré le meilleur de son temps et de sa pensée.

Les idées morales des Egyptiens n'avaient pas jusqu'ici fait l'objet d'une enquête aussi approfondie. Les histoires générales de l'Egypte ou de sa civilisation de Brugsch, de Maspero, d'Erman se bornent à l'essentiel. Les études spéciales auxquelles ont donné lieu le Papyrus Prisse, le Papyrus de Leyde, le papyrus d'Ani, ou d'autres documents de la même nature ne dépassent guère les limites de simples monographies. M. Amélineau, qui est le seul à avoir examiné la question dans son ensemble[2], s'est inspiré surtout du Chapitre CXXV du Livre des morts et placé à un point de vue assez différent. L'on a jusqu'ici presque entièrement négligé les témoignages personnels, si nécessaires pourtant à l'exacte intelligence du passé et que tant de stèles, de statues, de tombeaux nous ont conservés. «J'ai été les délices des hommes et la joie des dieux[3] . . . celui qui est large de

[1] Cf. Baillet op. cit. Préface, p. I.

[2] Essai sur l'évolut. hist. & phil. des id. mor. dans l'Eg. anc. Paris, 1895. — & Prolég. à l'étude de la rel. égypt. (Bibl. de l'Ec, des Hautes Etudes, Sc. rel., XX).

[3] Mariette M. D. 29 A; Piehl, Æ. Z. 1887, 120—122. (Cité par Baillet, p. 478.)

récompence . . . qui rend la justice sans distinction du maître et de son esclave; . . . le mari de la veuve, . . . le père du petit et du faible; . . . l'asile de l'orphelin, . . . l'appui inébranlable de qui est dans le besoin, . . . celui dont la main est toujours ouverte à qui n'a rien sans que mon coeur ait jamais dit: «J'ai déjà donné!»[1] Malgré des exagérations certaines, ce sont là d'inestimables documents. Il s'y révèle parfois un idéal de justice et de douceur que le Christianisme même a rarement dépassé. Semblables à ces essences desséchées au fond des jarres funéraires dont l'arome atténué par les siècles nous est une survivance des fleurs embaumées de jadis, ces louanges d'outre-tombe, simulées ou sincères, exhalent encore le parfum des nobles qualités prisées autrefois sur les rives du Nil et constituent le plus antique hommage rendu à la vertu.

Mais, par une confusion qui n'a pas lieu de surprendre dans ces vieilles sociétés si éloignées de nos habitudes d'analyse, la ligne de séparation entre l'homme public et l'homme privé reste le plus souvent indécise. Dans la vie si bien remplie d'un Rekhmarâ, d'un Ahmès, d'un Ouni, et de tant d'autres, l'exercice des fonctions administratives se confond la plupart du temps avec la pratique des vertus morales. Tous les fonctionnaires qui, à force de tact, sont parvenus à s'acquitter des devoirs de leur charge sans abuser des droits qu'elle leur confère se vantent comme d'un mérite éminent de la manière élevée et humaine dont ils ont entendu leur mission. Ils n'ont pas tort. L'un des signes les plus certains d'une civilisation supérieure est, en effet, cette inconsciente alliance entre la morale et l'administration. L'administration n'a pas à faire régner la morale, mais elle ne saurait non plus y demeurer tout à fait étrangère. Tous les gouvernements qui se sont proposé uniquement de régir les

[1] Sarcophage d'Ounnofri, Mariette M. D., pl. 59, p. 19; cité par Baillet p. 503.

hommes sans se préoccuper de les garantir au moins contre les deux grandes causes de déchéance morale, l'injustice et la brutalité, n'ont pu longtemps survivre au discrédit public. L'étonnante longévité du régime pharaonique est une preuve que ce régime reposait sur un fonds d'idées conforme aux plus nobles aspirations de notre nature et qu'il a mérité, somme toute, l'estime des nombreuses générations qui, au milieu d'une humanité encore barbare, lui ont confié le dépôt sacré de leurs fragiles destinées. Ces quelques réflexions étaient nécessaires pour faire comprendre l'étroite relation qui unit les questions de conscience aux questions de gouvernement.

I.

Le choix d'un pareil sujet est à lui seul un indice du degré de maturité auquel sont parvenues les études égyptiennes. Malgré la double incertitude résultant d'un idiome qui déroute toutes nos habitudes de pensée et d'une écriture qui indique plutôt le contour général des mots qu'elle n'en reproduit la physionomie exacte[1], laissant par conséquent place au doute toutes les fois qu'une même graphie est susceptible de recouvrir des termes différents, les progrès réalisés sont considérables. Les exigences mêmes d'une méthode sérieuse ont obligé les premières générations d'égyptologues à se consacrer presque exclusivement à la grammaire, au lexique, à la chronologie, à l'archéologie afin d'établir des cadres généraux. Ils ont laissé à leurs successeurs le travail moins austère mais non moins délicat de rechercher dans ces vieux documents désormais utilisables le souvenir précis des réalités familières faute desquelles l'histoire n'est jamais qu'une ébauche, précise à la rigueur, mais à peu près dépourvu d'interêt. Dans ses «études égyptiennes» dans ses «contes

---

[1] Cf. les remarques si judicieuses de M. Amélineau à ce sujet dans le Journ. Asiat. 1913 p. 42 sqq.

populaires de l'Egypte ancienne», en d'innombrables et savoureux articles, M. Maspero a montré avec autant d'éclat que de savoir la vie étrange et pittoresque qui vient animer ces vénérables restes lorsqu'on les interroge avec patience, avec amour. Nous pénétrons aujourd'hui dans le sanctuaire de l'âme, dans le domaine des idées et des sentiments faute desquels le royaume des Pharaons ne serait jamais resté qu'un informe assemblage, sans consistance et sans unité.

L'extraordinaire contre-sens qui a conduit Israël à confondre les vicissitudes de l'histoire avec la rétribution providentielle des mérites moraux, l'amère constatation qu'en ce bas monde la vertu réduite à ses seules forces a rarement le dernier mot, ce qui est vraiment un comble sous le gouvernement d'un Dieu de justice et d'amour, ont imprégné presque toute la morale juive de je ne sais quelle humeur âpre et chagrine dont le Christianisme même ne s'est pas entièrement défait. Les peuples pas plus que les individus ne sauraient se passer d'être philosophes. La nation élue a eu une conception trop farouche du bien. Elle a compris seulement beaucoup plus tard que toute chose doit avoir sa part, même le mal. Comme toute les personnes religieuses, elle s'est exagéré l'importance de ses destinées. C'est cette obstination dans ce point de vue faux, mais élevé et moral, qui, d'ailleurs, a fait la grandeur d'Israël. En Egypte rien de semblable. La croyance à plusieurs grands Dieux y laissait moins de place à la crainte qu'inspirent toujours les fantaisies d'un Dieu unique et terrible. A cet égard le polythéisme a certainement épargné à ses adeptes bien des angoisses auxquelles les croyants en un seul Dieu pouvaient difficilement échapper. L'existence de plusieurs divinités a toujours en effet quelque chose de moins inquiétant; outre qu'elles ne sont pas toujours du même avis, il semble que, en cas d'irritation de l'une d'elles, il soit plus facile de se tirer d'affaire grâce à l'intercession possible des autres. Râ

n'intervint-il pas pour apaiser Sokhit qui persistait, malgré lui, à vouloir détruire l'espèce humaine? Et ce n'est pas le seul exemple.

Un autre facteur de paix dans l'âme égyptienne était le rôle considérable que l'on attribuait aux opérations magiques. Je ne crois pas que, chez aucun peuple arrivé à un niveau comparable de civilisation, la magie ait occupé une aussi large place et pendant aussi longtemps. Il a fallu des siècles pour constituer les recueils énormes de formules et d'incantations préservées dans les livres des Pyramides, dans le Livre des Morts ou dans les autres compilations analogues, et, pendant des siécles après leur codification, ces formules et ces incantations ont conservé leur vertu. Ces enchantements, car c'en étaient, lorsqu'ils étaient prononcés selon le rite, avaient un effet certain et quasi obligatoire sur la volonté du Dieu, qu'ils liaient, pour ainsi dire. Bien muni de son talisman, pourvu d'instructions qui prescrivaient par le menu toutes les précautions à observer, et guidaient pas à pas le vivant et le mort à travers les multiples dangers de ce monde et de l'autre, l'Egyptien n'a pu connaître cette angoisse effrayante de l'âme qui se sent seule devant son Dieu sans aucun moyen de faire fléchir ses arrêts. Aussi, par un phénomène unique, ce peuple auquel nous devons la plus ancienne attestation des obligations morales et de i'influence d'une vie irréprochable sur les rémunérations d'outre-tombe, ce peuple, dis-je, est aussi celui qui a le plus longtemps et le plus fortement affirmé sa croyance en l'efficacité des charmes magiques pour parvenir sans obstacle au séjour de l'éternel repos.

Ainsi, malgré une remarquable intuition de la valeur religieuse des vertus morales, cette race n'a jamais su se dégager de conceptions qui remontaient à un autre âge. Elle paraît avoit été rebelle à ces grandes crises de l'âme qui ont si souvent ébranlé le monde sémitique ou indien. La divine inquiétude qui chassait du palais paternel Gôtama en

quête de «la délivrance», la pieuse indignation qu'inspirait à un Amos ou à un Isaïe le contraste choquant entre les manifestations vulgaires d'un culte purement formel et les exigences sacrées d'un Dieu pour qui le bien était le seul hommage digne de sa sainteté, demeurèrent toujours étrangères à l'âme placide de l'Egypte. Ce peuple semble n'avoir jamais eu souci des hautes spéculations à aucun point de vue.

La forte opposition que la philosophie grecque établissait entre le corps et l'âme était impossible en Egypte parce que les idées que l'on s'y faisait de la structure de l'être humain étaient plus primitives et par conséquent plus compliquées. L'assemblage du *ka*, du *Khou*, du *ba*, du *àb* ne permettait pas cette distinction entre le spirituel et le corporel que l'on peut trouver fausse, comme toutes les distinctions artificielles, mais qui a eu sur notre développement philosophique une influence très salutaire. La morale égyptienne consistait en une sorte de sagesse toute pratique et sans grandes envolées qui n'excluait nullement le recours aux rites encore barbares hérités des ancêtres. Amulettes et charmes qui, aujourd'hui, paraissent inconciliables avec la souveraine justice de la divinité s'accommodaient fort bien de ce bon sens tranquille et un peu terre à terre dont les préceptes de Ptahhotpou, les maximes d'Ani, les sentences de Phibefhor nous ont conservé quelques spécimens plus particulièrement estimés pour leur bonne tenue littéraire. D'ailleurs, lorsqu'on se place non plus à un point de vue logique, mais à un point de vue humain, l'on s'aperçoit que magie et morale sont fort loin de s'exclure. Ce n'est pas d'aujourd'hui que le Paradis a été ouverte à Philagie« par cent dévotions nouvelles aisées à pratiquer».

Le ton des oeuvres morales que l'Egypte nous a laissées n'est donc nullement celui du prophétisme hébreu. Il rappelle un peu la manière d'Hésiode — un agriculteur lui aussi — ou des gnomiques comme Théognis ou Phocylide.

Mais le genre avec lequel cette littérature offre les plus frappantes ressemblances est celui de *mašals* ou *proverbes* bibliques et de ces recueils d'aphorismes où les Orientaux de tous les temps se sont appliqués à résumer les leçons de la vie et à formuler les conseils légués par l'expérience des hommes sages. Rien d'abstrait en de pareils ouvrages; une grande simplicité morale, populaire, touchante, parce qu'on la sent sincère et qu'elle se nuance parfois de délicatesses charmantes. «L'homme maître de son âme est supérieur aux privilégiés de Dieu, mais l'homme qui obéit à sa passion dépend de sa chose-femme»[1], c'est-à-dire qu'il s'abandonne aux sentiments impulsifs, aux agitations irréfléchies qui constituent en quelque sorte une partie féminine de sa personnalité. «Quand un homme a pris pour base la justice, marche dans ses voies et y fait sa demeure, il n'y a pas de place pour la mauvaise humeur»[2]. — «Ne pas se courroucer contre un adversaire, même méchant»[3]. — «Ne pas s'amuser d'un spectacle que donne un adversaire vicieux»[4]. — «Ne pas se faire un divertissement de se jouer de ceux qui dépendent de soi»[5]. — «Celui qui est doux et dont la nature est bonne fera sa félicité lui-même»[6]. — «La bonne destinée est réservée à l'homme bon, à celui qui donne au pauvre son coeur à lui-même»[7]. — Précurseur ignoré de Pascal, Ptahhotpou déclare qu'«un grand doit se prémunir contre la parole qui multiplie les flatteries, car elle élève l'orgueil; produit la vanité»[8]. Les juges doivent «écouter avec patience les dis-

[1] Cf. BAILLET, p. 488. Mon interprétation s'écarte de celle de M. BAILLET, lequel traduit: *tombe en quenouille*, qui ne me paraît n'offrir ici aucun sens satisfaisant. — Ptahhotpou, préceptes; pap. Prisse § 14 (VIII 6—11).

[2] Ibid. X, 4—5; BAILLET, p. 488..

[3] Ibid. VI, 1; p. 488.

[4] Ibid. VI 2; BAILLET, p. 488,

[5] Pap. démot. 2. 414 du Louvre, Rec. Trav. I, 46; BAILLET, p. 488.

[6] Phibefhor, sentences, Ch. VII, 52. Pap. mor, dém. Leyde; RÉVILLOUT, J. As. 1905, p. 215; BAILLET, p. 475.

[7] Ibid. Chap. VI, 19. p. 201. BAILLET, p. 475.

[8] Ptahhotpou, Préceptes, § 16. pap. Prisse IX 2—3. BAILLET, p. 488.

cours du plaignant et ne le point malmener pour ne pas le décourager»[1]. — Le propriétaire qui commande un travail ne doit pas se conduire en crocodile[2], c'est-à-dire se montrer impitoyable et avide. Pour se faire aimer, il est nécessaire de témoigner de la douceur et de faire preuve de patience[3]. L'élévation du rang ne doit point endurcir le coeur; il faut «être pour son semblable un compagnon»[4], donner des ordres d'un ton tranquille; «l'homme doux pénétre les obstracles»[5] Eviter d'inspirer la crainte[6]; faire régner la paix[7]; n'être ni trop absolu ni trop humble[8]; être d'un accès facile[9], consoler celui qui pleure[10]; protéger la veuve et l'orphelin, respecter le vieillard, aider le pauvre et lui parler doucement; tels sont en somme les devoirs essentiels des classes élevées. Aux petits, que demander sinon de la soumission, du respect, de la décence dans la conduite et le maintien. de la reconnaissance, de la probité, des services diligents et ponctuels[11]?

Mais cette physionomie ne saurait être tout à fait ressemblante si l'on ne demande point aux individus eux-mêmes, aux Karos, aux Antef, aux Rekhmarâ, aux Zod-Khonsou, aux Amoni l'idéal qu'ils se sont fait de leur rôle en ce monde et les qualités dont ils croient y avoir fait preuve. Evidemment ces eulogies funèbres, que les tombeaux nous ont rendues par centaines, sont dans la plupart des cas assez peu conformes à la vérité historique. En Egypte comme partout, la mort est semblable au voile merveilleux des fées qui, de

---

[1] Ptehhotpou, Préceptes § XVI. Pap. Prisse IX; Baillet p. 486.
[2] Ptahhotpou § 89, Pap. Prisse VII.
[3] Ibid. XIV. Baillet p. 477.
[4] Ibid. XIII. Baillet, p. 489.
[5] Ptahhotpou, préceptes; pap. Prisse XII, 5; Baillet p. 489.
[6] Cf. Baillet, p. 493.
[7] Ibid. p. 493.
[8] Baillet p. 489.
[9] Ani, maximes; Pap. de Boulaq IV, XXII 10—11: Baillet p. 534.
[10] Pap. 1. 116 St Pétersb. § 8. Æ. Z. 1876, 107. Baillet p. 513.
[11] Cf. Baillet p. 538, 539, 541, 542, 543/45.

lui-même, cache les imperfections et pare de nouvelles grâces la beauté.

Les stèles nous content non ce qui fut, mais ce qui aurait dû être. Qu'importe, du reste, puisque ce n'est pas de biographies qu'il s'agit. Qu'ils aient été dictés par l'affection, la reconnaissance ou la vanité, ces éloges expriment à n'en pas douter l'idée que des Egyptiens se sont faite d'une vie utile et vertueuse. En bien des cas la variété des formules présente en outre l'avantage de préciser par comparaison ce qu'un texte isolé pourrait avoir d'obscur. Les qualités morales nous apparaissent dans leur application pratique. Tel, parmi ses mérites, vante de préférence son impartialité; tel autre, sa patience; tel autre son désintéressement, son tact, sa bonté, sa courtoisie, son obligeance, sa libéralité. Même, quelques inscriptions renferment des expressions inattendues et touchantes que l'on chercherait vainement ailleurs. «Il n'y a pas d'enfant mineur que j'aie mis en deuil; pas de veuve que j'aie dépouillée, dit Amoni de Beni-Hassan[1] il n'y a pas de laboureur que j'aie repoussé; pas de chef de cinq hommes à qui j'aie pris ses hommes pour la corvée; il n'y a pas eu de misérable en mon temps.» Haroua a été «doux de parole, gracieux envers le grand et le petit; il rassérénait le visage du craintif . . . ; gracieux de main (libéral) il approvisionnait les humbles et apaisait l'indigent en sa misère . . . Il donnait le nécessaire à qui ne l'avait pas; il réconfortait le misérable dans sa *nouit* . . . Il donnait des richesses au malheureux, des provisions à qui avait la main vide, des trésors à qui n'avait rien;? il donnait du pain à l'affamé, un vêtement au nu, ... servait d'appui au vieillard et chassait le chagrin du pauvre.»[2] — Karos «fut homme de bien, reconnu juste, exempt de fautes au jour de peser les paroles, protègeant le miséreux, défendant l'indigent. Il fai-

[1] Baillet, p. 494. LD. II, 122. —
[2] Baillet, p. 501.

sait retourner chez eux réconciliés deux adversaires, allant de sa bouche juste comme la balance . . . appliquant son coeur à entendre les paroles comme le dieu en sa porte.»[1] — Tehutinofri n'a «point tourmenté, point commis le mal; il n'y a pas eu de calomnie de son fait; le mensonge n'est jamais entré en lui depuis sa naissance»[2]. — Menkhopir n'a «point sacrifié le travailleur, point enlevé chose à l'indigent»[3]. — Rekhmarâ a «protégé les faibles de bras, reprimé les auteurs de troubles et de violences»[4]. — Amonhotpou ne s'est point «complu à entendre le mensonge formé pour frauder un autre de ses redevances»[5]. — Horaraâ a été «le protecteur qui sauva le misérable du puissant»[6]. — Ce fut «l'asile des étrangers» que Zaho fils d'Ouahabrâ[7]. — Zabanebdidounan a été bon pour ses esclaves[8]; Khiti n'a pas «enlevé l'enfant à sa mère, l'humble à sa femme, ni gâté les choses qu'ils aimaient»[9].

Cet ensemble de vertus pratiques et modérées que les dieux aiment et que les hommes louent se rattachait pour les Egyptiens à un concept d'ordre plus général auquel ils donnaient le nom de Maâ (ou Maât)[10], concept dont l'applications aux idées morales témoigne d'un sens beaucoup plus juste des réalités de ce monde que la «délivrance» du bouddhiste ou la sainteté du chrétien.

La *Maât*, dont ils ont fait une déesse, occupe une place à part dans le Panthéon de l'Egypte. Seule de toutes les divinités de la vallée du Nil, elle n'apparaît nulle part sous

[1] Baillet, p. 482.
[2] Baillet, p. 494.
[3] Baillet, p. 494.
[4] Baillet, p. 497.
[5] Baillet, p. 494.
[6] Baillet, p. 497.
[7] Baillet, p. 498.
[8] Baillet, p. 501.
[9] Baillet, p. 513.
[10] Il est regrettable que M. Baillet n'ait parlé de la Maât qu'incidemment. Il valait la peine de lui consacrer un chapitre spécial.

une forme animale. Sa nature primitive nous est inconnue. Elle était fille du soleil; certains textes l'appellent même «*maîtresse du ciel*», «*Régente des dieux*». Râ l'avait pour alliée dans sa lutte quotidienne contre ses ennemis. A l'origine elle a été peut-être une épithète, un doublet ou une parèdre de Nepthys ou d'Hathor. Mais, dans la suite, c'est avec Thot qu'elle offre les plus étroites affinités. «*Douce est Maât*», repète-t-on en mangeant des figues au jour de la fête de ce dieu, le 19 du premier mois[1].

Dans les cartouches de tous les Touthmés, la plume ꜣ, symbole de la déesse, est associée à l'ibis divin. Comme Thot, Maât a pour attribut le vent frais du Nord. Comme lui, elle occupe des fonctions importantes dans les rites d'outre-tombe. «Au jour de peser les paroles», c'est la plume, son emblème, qui, placée sur un des plateaux de la balance du jugement, sert à peser le «*coeur*» des défunts, pendant que Thot, debout, style et tablette en main, inscrit le résultat de l'opération. Parfois même, juchée sur le fléau, elle en règle l'aiguille indicatrice, à moins que Thot, sous forme de cynocéphale, ne la remplace, indice évident d'attributions du même ordre. Un grand nombre de monuments la montre unie à Thot et aux comptes, et même il n'est pas rare de la voir désignée comme l'épouse de ce dieu.

Dès lors nous entrevoyons à peu près la nature des relations unissant Thot à Maât, car Thot est le dieu savant par excellence, le dieu des comptes et des nombres. Il est le «*scribe exact de la neuvaine des dieux*» et, à ce titre, il a joué un rôle capital dans l'oeuvre de création. Or Maâ, nom commun, signifie «*nombre*», «*compte*»; adjectif, il a le sens de «*juste de nombre*», «*juste de poids*». Maât nous apparaît donc comme l'incarnation de l'exactitude, de la régularité qui

---

[1] De Iside et Osiride, Ch. LXVIII: τῇ . . . ενάτῃ ἐπὶ δέκα του πρώτου μηνὸς ἑορτάζοντες τῷ Ἑρμῇ (= Thot), μέλι καὶ σῦκον ἐσθιουσιν, ἐπιλέγοντες, Γλυκὺ ἡ ἀλήθεια (ce mot ne traduit que très inexactement le sens de Maât).

est, en effet, l'un des attributs caractéristiques du dieu Thot[1].

Mais ce serait une erreur de croire que cette notion toute numérique et comptable dût être limitée au monde matériel. Peu d'exemples montrent d'une manière plus claire à quel point une éducation scientifique en arrive à fermer peu à peu la moyenne des hommes à l'intelligence de ces vieilles conceptions.

De fort bonne heure, redoutant les dangers manifestes auxquels l'exposaient les caprices de l'univers, l'humanité a vu dans la régularité des phénomènes naturels l'effet rassurant d'une protection divine. Elle a fort bien compris que les habitudes exactes du soleil, de la lune, des constellations, le cours uniforme des saisons, la fixité des espèces animales et végétales constituaient la principale garantie de sa chétive existence. Ni l'élevage, ni l'agriculture, dont notre espèce tire sa subsistance ne seraient possibles sur une planète où l'habitude ne serait point la règle des choses. De là l'horreur des peuples peu civilisés pour les éclipses, les météores, les monstres, en un mot, pour tout ce qui vient déranger l'ordre établi, accidents où l'on a toujours vu un symptôme inquiétant de l'état général du monde, symptôme qu'il y a intérêt à voir cesser au plus vite. Bien des peuples pensent encore ainsi et les processions qui se déroulent dans nos campagnes pour demander la pluie ou le beau temps ou pour implorer la cessation d'un fléau n'ont en définitive d'autre objet qu'un retour *à la normale.* L'importance religieuse et sociale du calendrier chez les anciens et chez les primitifs est due au même état d'esprit et ceci permet de comprendre pourquoi l'un des premiers usages de l'écriture a été partout la notation des temps.[2] En ce domaine plus qu'en aucun autre, c'est l'habitude qui a créé la règle.

---

[1] Cf. le sens de la δίκη grecque: sanscrit: *dic-á-mi,* montrer, indiquer; δείκνυμι, montrer, indiquer; δίκη: *la voie indiquée.*

[2] Cf. Th. W. Danzel, Die Anfänge der Schrift, Leipzig, 1912 p 189.

Les Egyptiens, à cet égard, ne différent point des autres races. Ignorant l'idée de «*lois naturelles*», qui correspond à un état déjà très avancé de la réflexion, ils ont conçu l'ordre cosmique sur le modèle de l'ordre social, et ce point de vue était d'autant plus légitime qu'ils voyaient des volontés là où nous constatons des lois. Tous les êtres, «*ceux qui sont en haut et ceux qui sont en bas*», «*Herouou Kherouou*», comme ils disaient, les dieux, les astres, les créatures, le monde inanimé formaient pour eux une vaste société dont l'homme était le centre sans en être le maître et dont il devait, lui comme tout le reste, respecter l'ordonnance traditionnelle. Ne pas être un bon fils, un bon maître, un bon sujet du Pharaon, ne pas respecter les dieux, ne pas s'aquitter de ses fonctions ici-bas c'était, en somme, un accident du même ordre qu'une éclipse ou une sécheresse. C'était violer la Maât, c'est-à-dire violer l'état naturel des choses, ce qui, normalement, devait être. Ainsi l'idée de nombre juste, d'exactitude, de régularité vient se confondre avec le devoir moral envisagé, non sous la forme abstraite d'un idéal transcendant supérieur à l'humanité, mais comme un acte normal de soumission aux lois généralement respectées qui assurent l'ordre universel[1].

---

[1] A l'époque la plus ancienne, l'Erinys grecque jouait dans le monde un rôle absolument analogue. Elle était née de la blessure d'Ouranos, dont le sang avait été recueillie par Gaïa, la Terre. Elle avait pour mission d'assurer le maintien des lois naturelles; cf. par ex. Il. XIX; 418, l'intervention d'Erinys pour réduire au silence Xanthos, le cheval d'Achille, doué un instant de la voix par Junon. Cf. aussi Plut. de Exilio. 11: ἥλιος . . . οὐχ ὑπερβήσεται τά μέτρα, φησὶν ὁ Ἡράκλειτος, εἰ δὲ μή. Ἐρινύες μιν Δίκης ἐπίκουροι ἐξευρήσουσιν. Cf. de Is. & Os., 48. — Plus tard, prob. sous l'influence de l'homonymie avec ἐρινύω *être en fureur* les Erinyes ont pris un caractère plus actif. Mais leur rôle primitif reste néamoins encore perceptible dans certains passages des Euménides d'Eschyle. Sur les Erinyes, cf. DESCHARME, Mythologie de la Gréce antique, Paris, 3e édit. p. 420 sqq.

La maât présente beaucoup de ressemblances avec le *Dharmma* hindou «that which is to be held fast or Kept-law, usage, custom religion, piety, right, equity, duty, good works & morality». (Cf. A. Avalon, Tantra of the great liberation, London, Luzac & C:o 1913; Introd. p. CXLII).

A mon avis, ce caractère de la Maât égyptienne ne fait nulle part l'objet d'une illustration plus frappante que dans le jugement de l'âme du Papyrus d'Ani. L'une des vignettes de ce document représente, comme on le sait, la «*pesée du coeur*». La balance de justice est dressée au milieu d'une grande salle. A son pied, Shaït ou la destinée, et, quelques pas en arrière, Raninit ef Maskhonit, déesses de la naissance, la jambe gauche en avant, paraissent toutes prêtes à s'approcher pour déposer. En haut, à peu de distance, l'âme d'Ani sous forme d'oiseau à tête humaine, perchée sur le faîte de sa «demeure d'éternité», regarde anxieuse l'opération et semble n'attendre qu'un dernier mot pour s'envoler en paix. Dans l'un des plateaux celui de droite, le plus voisin du dieu Thot qui surveille, écritoire en main, l'emblème de Maât fait équilibre au «*coeur*» placé dans l'autre plateau. Vigilant, un genou en terre, Anubis observe le résultat de l épreuve. Or la plume ne saurait signifier ici que le «*poids réglementaire*» exigé pour l'homme symbolisé par son coeur. L'ensemble de ses actions doit peser tant, et pas plus, chaque action mauvaise constituant un poids. Aussi le plateau qui porte la plume est-il d'ordinaire plus pesant que celui qui porte le coeur; ce symbole montre que le défunt a été meilleur même que la moyenne, et n'aurait aucun sens si Maât signifiait simplement «*la vérité*»[1].

---

[1] Ces considérations me portent à croire que le sens de *maâ Khroou juste de voix = juste de ton dans ses incantations*, ne doit pas être accepté sans réserves. Outre que cette interprétation paraît un peu factice, elle me paraît contredite par le fait suivant: *maâ Khroou* signifiant *à la voix juste* devrait être l'épithète particulière des magiciens *pendant leur vie* et non celle des défunts après leur mort. Or nous voyons par l'histoire du roi Khoufoui et du magicien qu'il n'est pas dit une seule fois que le magicien soit *maâ Khroou*. Il me paraît donc infiniment plus vraisemblable que *maâ Khroou* signifie: *celui dont la voix a été trouvée conforme à la maâ*, celui qui, au jour de la pesée du coeur et de la confession négative, jour où l'on ne peut dire que les choses vraies, a été trouvé *juste de voix*, non dans le sens magique, mais dans le sens *moral:* sa confession devant les dieux a témoigné qu'il avait vécu *conformément à la maât.* Ceci expliquerait fort bien, ce me semble, l'attribution de cette épithète à chaque défunt, et serait une formule banale signifiant simplement qu'il a été un brave homme.

On peut voir par là à quel point la notion à laquelle ce mot correspond se prête mal aux formules arrêtées et presque toujours inexactes que les exigences d'une analyse précise imposent à notre pensée. Rien n'est moins précis que la Maât.[1] Cė terme recouvre toute une philosophie du monde et de la vie à laquelle l'humanité est encore fort loin d'avoir renoncé. Cette philosophie est très simple et peut paraître vague parce qu'elle émane du sentiment plus que de l'intelligence, mais elle est l'expression toute pure d'un besoin de sécurité qui est aussi ancien que la faiblesse humaine, besoin d'ordre, de paix, de régularité, indépendant de toute considération abstraite. Elle est encore, heureusement, celle du plus grand nombre, celle des gens d'esprit et celle des personnes de sens rassis que les mystères de l'impératif catégorique laissent indifférents et qui ne voient pas de bonne raison pour obscurcir des idées qui leur paraissent très claires. Sous réserve de quelques nuances, qui tiennent surtout au progrès de nos conceptions scientifiques, cette morale est, au fond, celle de Montaigne, de Molière, de la Fontaine, de Voltaire même, car Bababec, Zadig et Candide n'en sont que de modernes représentants. Il est d'ailleurs possible que ce soit la vraie. Sans soulever les problèmes insolubles relatifs au souverain bien, à la liberté, à la responsabilité, à la justice en soi, elle se borne à constater dans les profondeurs immuables de la conscience humaine l'intuition très nette que la vie normale est, en définitive, la vie vertueuse et qu'il n'y a ni paix ni vertu possible hors de l'accomplissement des simples devoirs de chaque jour. Ce sentiment échappe à toute analyse; il est aussi spontané, aussi irréfléchi que la faim ou la soif. Etre bon fils, bon père, bon époux, bon citoyen, bon maître, bon serviteur implique un ensemble de

---

[1] De Rochemonteix a donné une excellente définition du mot maâ, qu'il rapproche de l'Arabe moderne قَنُون, *qanoun* (cf. Bibliotb. égypt. Tome III, p. 253).

qualités fort complexe qu'il est impossible de définir d'une manière satisfaisante; et cependant chacun de nous, lorsqu'il s'abandonne à son génie familier, sent clairement les obligations auxquelles ces termes répondent et, lorsqu'il s'y soumet, éprouve l'impression apaisante qu'il a fait ce qu'il doit.

Qui sait? Peut-être ce penchant qui nous pousse à remplir notre devoir d'hommes est-il de la même nature que celui qui porte l'abeille à faire son miel ou la fourmi à mener sa vie laborieuse. Ces voix mystérieuses qui s'élèvent en notre âme et dont l'harmonie fondamentale ne varie guère, quelle que soit l'époque ou la race, sont, il faut le croire, celles de l'instinct propre à l'espèce humaine. S'il en est ainsi, peut-on s'étonner que l'intelligence éprouve tant de peine à en saisir exactement la nature? Le discernement dont font preuve le sitaris ou la mante religieuse[1] au cours de leur lutte pour la vie les aide-t-il à découvrir les fins cachées que poursuit l'éternelle illusion lorsqu'elle les fait travailler pour une progéniture qu'ils ne verront jamais? Pourquoi donc en saurions-nous davantage?

II.

Telles nous apparaissent, du moins dans leurs traits essentiels, les idées morales de l'Egypte? Nous voudrions maintenant examiner la nature des relations existant entre ces idées et le régime pharaonique.

L'une des manifestations les plus élevées de la conscience humaine et de l'instinct divin qui régit nos destinées est, sans contredit, l'universel besoin de toute société libre d'estimer ceux auxquels elle obéit. C'est la méconnaissance de cette vérité, constante cependant, qui a entraîné les plus grandes révolutions de l'histoire. Lorsque les cités grecques cessèrent d'avoir foi en la valeur morale de leurs institutions, elles n'offrirent plus qu'une proie facile à l'ambition énergique

[1] Cf. J. H. Fabre, Souvenir entomologiques, Paris, Delagrave.

des princes macédoniens. L'Empire romain ne devint possible que lorsque émeutes, factions et scandales eurent déconsidéré la République et cessa de l'être lorsqu'il se fut déconsidéré lui-même par des misérables querelles intestines. La Réforme et la Révolution sont dues dans une large mesure à l'affaiblissement du prestige moral des papes et de la royauté. Ainsi, toutes les grandes organisations collectives sont vouées à une destruction certaine lorsqu'elles cessent d'inspirer à ceux qui sont chargés de les défendre la ferme conviction qu'elles valent la peine d'être défendues. Cette constatation n'est pas l'un des moindres réconforts pour ceux qu'effraie l'apparente fragilité de nos pauvres sociétés humaines, que guettent tant de causes de dissolution.

Cette foi en la valeur morale du gouvernement que l'expérience démontre si nécessaire à la solidité des régimes, les Egyptiens l'ont exprimée à leur manière par des louanges d'une emphase bien orientale à l'adresse de leur Pharaons. «Dieu bon . . . bel épervier de vermeil; très vaillant contre les nations, dont le glaive est tranchant, le coeur magnanime, qui veille sur tous ceux qui reposent, penseur aux projets parfaits, promulguant les lois qui donnent l'allégresse, vivificateur éternel à jamais.» «Le roi ne peut faillir», disait l'ancienne France; *Soutonou nibou maât,* disait l'ancienne Egypte, expressions équivalentes d'un même sentîment. Le roi était «le coeur» de la nation, suivant une expression heureuse de M. Baillet. C'est en lui que se personnifiait l'Egypte. Au point de vue religieux, politique, administratif, il occupait sur terre le premier rang puisqu'il était fils des dieux et dieu lui-même, possesseur du pays et de tout ce qu'il renfermait. Sa volonté ne souffrait pas de limites. Ses officiers ne tenaient leurs pouvoirs que de lui et il pouvait quand il lui plaisait les leur retirer. En fait, il paraît bien probable que les princes des nomes et les grands feudataires se sont trouvés dans une situation comparable à celle des

puissants seigneurs de notre moyen-âge à l'égard du roi leur suzerain. Les querelles intestines que nous entrevoyons dans l'histoire de l'Egypte ancienne, les révoltes des grands vassaux, les désordres qui accompagnaient si fréquemment la mort du souverain régnant, le soin que prenaient certains Pharaons de nommer pendant leur vie le successeur qu'ils s'étaient choisi, l'association si fréquente de leur fils préféré aux honneurs et aux charges du trône afin que le pouvoir se transmît sans secousse sont une preuve que dans la vallée du Nil, comme ailleurs, le gouvernement central contrariait certaines ambitions qu'il devait contenir pour vivre. Mais l'histoire officielle porte rarement le témoignage de ces difficultés d'ordre intime. Tous les régimes se flattent d'avoir réalisé le voeu des populations gouvernées; tout se vantent d'avoir été moraux, débonnaires, préoccupés du bien du peuple, soucieux de la prospérité générale. Les monuments publics n'ont d'autre raison d'être que de proclamer les mérites de ceux qui les ont élevés et il va sans dire que ces mérites sont toujours supérieurs. C'est une publicité d'un genre spécial semblable à celle dont notre Académie des Inscriptions fut au XVII[e] Siècle chargée de rédiger les annonces. Il me paraît imprudent de prendre au sérieux de pareilles louanges et d'en tirer des conclusions scientifiques. —

Le Pharaon se trouvait donc dans une situation analogue à celle de tous les monarques. Les textes disaient qu'il était un dieu, mais ses sujets savaient bien qu'il était un homme. Ce qu'il était en réalité, son caractère, ses défauts, ses originalités, un petit nombre seulement pouvait le savoir; c'étaient ses officiers particuliers et ce que nous appellerions aujourd'hui son état-major et sa Maison. Mais ces quelques familiers admis par privilège ou à raison de leur fonctions dans l'intimité du souverain, ne nous ont pas laissé de mémoires secrets, si bien que nous ne possédons des rois de l'Egypte qu'un portrait officiel et en grande partie de convention. Pourtant les histoires qui

couraient sur quelques Pharaons, sur Chéops par exemple, suffisent à prouver que le monarque n'incarnait pas nécessairement les quatre vertus cardinales. En pareille matière les potins de cour renferment généralement plus de vérité que les actes publics, les seuls que nous connaissions. La flatterie, la crainte, la nature humaine ne permettaient pas qu'il en fût autrement.

D'ailleurs les idées morales de l'Egypte ont nécessairement précédé le régime pharaonique, qui en est la dernière et la plus complète expression. Ce régime pas plus que notre monarchie absolue n'a jailli d'un seul coup du cerveau égyptien. — Le Pharaon est un chef de tribu, ou un prince de nome qui a réussi; ses armes, sa diplomatie, les circonstances ont assuré sa victoire sur les puissances susceptibles de lui disputer l'empire et ce n'est certainement pas sa vertu qui est la cause principale de ses succès. Nous la connaissons tous l'histoire classique de ces monarchies orientales à l'origine desquelles les massacres, l'esclavage, les formes les plus odieuses de la brutalité et de la perfidie sont d'un emploi courant. S'il fallait chercher des comparaisons ce serait dans les chroniques persanes et musulmanes ou dans les traditions de certaines peuplades soudanaises ou berbères que l'on pourrait trouver l'analogue. Ces guerres atroces et sans merci que se livrent parfois les petits potentats africains et qui finissent par la constitution de royaumes souvent fort étendus nous donnent probablement une image assez exacte des circonstances historiques qui ont amené la fondation du régime pharaonique. Mais chacune de ces tribus, chacun de ces clans possède un certain stock d'idées morales et sociales qui se retrouvent fatalement dans les monarchies plus vastes qui se constituent peu à peu au cours des siècles. Ces monarchies à leur tour, par une tendance naturelle à tous les organismes centralisés, favorisent l'élaboration d'une doctrine politico-morale qui attribue le premier rôle et les plus hautes vertus au pouvoir établi. L'impression qui se dégage de ces

systèmes formés après coup est nécessairement celle d'un ensemble cohérent, raisonné, bien ordonné, d'une hiérarchie des pouvoirs conforme aux supériorités naturelles; mais c'est précisément ce caractère logique, je dirais presque théologique, qui doit nous induire en défiance.

Telles sont, exposées très brièvement, les raisons pour lesquelles je suis très éloigné de partager à l'égard du roi d'Egypte les idées de M. Baillet. Son pharaon m'apparaît comme une sorte d'abstraction vertueuse qui domine l'Egypte et où chaque Egyptien voit le modèle qu'il doit s'efforcer de copier. Depuis le grand seigneur jusqu'au plus humble fellah, tous gardent les yeux fixés sur cette perfection vivante comme un enfant de choeur sur le prêtre pendant la messe. Je me refuse à croire qu'il en ait été ainsi. Outre que les vraisemblances ne s'y prêtent point et que les perfections attribuées au roi me paraissent s'expliquer d'une manière beaucoup plus naturelle, cette morale hiérarchique me paraît peu conforme à ce que nous savons du caractère égyptien. Ce peuple s'est toujours montré rebelle aux constructions systématiques. — Rien ne lui est plus étranger que ces rigoureux édifices théologico-politiques où s'est complue l'âme cléricale de l'auteur des Chroniques ou du Code sacerdotal. L'idée d'un roi, modèle pour ses sujets de toutes les vertus, pouvait naître des espérances du prophétisme hébreu ou des illusions du messianisme juif, non du tempérament pratique et du bon sens tranquille des indigènes de la vallée du Nil.

C'est pourquoi je pense qu'il n'était pas utile d'alourdir cet excellent ouvrage de ce long exposé relatif à la divinité du Pharaon, à sa beauté, sa force, sa santé, à ses triomphes, aux constructions de temples, aux liturgies, aux guerres des dieux, à l'emploi des troupes auxiliaires, aux mariages internationaux, aux navigations au long cours. Ces développements qui, envisagés isolément, sont loin d'être dépourvus d'interêt n'ont cependant avec les idées morales que des rap-

ports extrêmement vagues et présentent l'inconvénient de faire perdre de vue le véritable objet du livre. M. Baillet n'avait donc nullement à s'excuser de n'avoir «tracé le tableau complet d'aucune administration, de n'avoir rien dit sur la stratégie ni sur la poliorcétique, pas plus que sur l'armement»[1]. C'est là le seul défaut de son remarquable travail et ce défaut est peut-être l'effet d'une préparation trop prolongée. En ces vastes sujets, le plus difficile est souvent de se borner au nécessaire; les lectures, les méditations suscitent peu à peu des rapprochements dont on ne s'avisait point tout d'abord; puis on découvre une infinité de relations délicates entre des phénomènes qui paraissaient indépendants et l'on finit par oublier les limites que l'on s'était assignées en commençant.

Par contre une comparaison de la morale égyptienne avec celles des grandes races qui ont fondé la civilisation m'aurait paru de nature à préciser le genre d'influence que les idées morales ont exercée sur le régime politique et réciproquement.

Avec Israël les ressemblances sont frappantes. Des dix commandements du Décalogue il en est six dont les prescriptions témoignent de sentiments identiques chez les Hébreux et chez les Egyptiens. Cette constatation a d'autant plus de valeur qu'ici la priorité de l'Egypte est incontestable. Les seuls commandements exclusivement juifs sont les quatre premiers, qui proclament l'unité de Dieu, l'interdiction du culte des images, la défense d'invoquer en vain le nom d'Iahweh et l'obligation d'observer le Sabbat. Comme on le voit, l'objet en est purement religieux et cultuel. Tout ce qui se rapporte aux devoirs familiaux et sociaux, respect dû aux parents, condamnation du meurtre, de l'adultère, du vol, du faux témoignage, des convoitises coupables existait déjà depuis longtemps dans le royaume des Ramsès.

[1] Préface, p. IX.

A la différence des Israélites, dont le Décalogue ne mentionne pas encore le devoir de bonté, les Egyptiens ont senti de fort bonne heure la haute importance morale de cette aimable vertu. Ils en ont fait un des attributs essentiels des dieux et du Pharaon et les fonctionnaires de tout ordre se vantent de l'avoir pratiquée. Pour trouver l'équivalent des formules bien connues «j'ai été le mari de la veuve, le père du petit et du faible, l'asile de l'orphelin, le vêtement de qui n'a plus de mère, etc.» il faut descendre jusqu'à l'époque prophétique et au livre de Job. Dans ce dernier, en particulier, quelques passages rappellent d'une manière frappante le ton des stèles égyptiennes: «je sauvais le misérable qui implorait secours et l'orphelin et celui que personne n'aidait; l'homme voué à périr me bénissait et j'emplissais d'une clameur de joie le coeur de la veuve; . . . j'étais les yeux de l'aveugle, les pieds du boiteux; j'étais un père pour les pauvres et le procès de l'inconnu je l'étudiais avec soin»[1].

Est-ce à dire qu'Israël ait, à ce point de vue, subi l'influence directe de l'Egypte? Rien ne le prouve. Il est fort probable que les Hébreux ont emprunté à la civilisation égyptienne beaucoup plus qu'on ne le croit communément. Lorsque le vif mouvement de curiosité qui attire depuis quelques années les philologues bibliques vers les textes cunéiformes se sera un peu ralenti, l'on s'apercevra certainement que la Mésopotamie, malgré les trésors qu'elle renferme, ne suffit pas à tout expliquer et que l'Egypte nous réserve encore à l'égard d'Israël plus d'un enseignement. Mais, d'autre part, les idées morales présentent parfois de si étranges ressemblances, même entre nations qui s'ignorent, qu'il faut des preuves tout à fait positives pour que l'on puisse conclure de ressemblances à un emprunt.

[1] Cf. Livre de Iob, Chap. XXIX & XXX. L'influence égyptienne est d'ailleurs très sensible dans le livre de Job et a été constatée par tous les commentateurs. Cf. par ex. le commentaire de K. Budde (collection Nowack, Göttingen. 1913).

Peut-on dire qu'il existe entre l'Egypte et la Grèce les mêmes analogies qu'entre l'Egypte et Israël? Je ne le crois pas. En ce domaine comme en tous ceux qu'elle a illuminés de son rayonnant génie, la Grèce a fait preuve de cette fierté simple et de ce sens philosophique élevé que, sans elle, le monde n'eût peut-être jamais connus. Sans doute elle a proclamé, comme l'Egypte, le respect dû au vieillard, la protection due à la veuve, à l'orphelin; elle a loué la bienfaisance, poursuivi le vol, flétri la débauche, puni l'adultère; elle a défendu le meurtre et condamné l'injustice. Mais elle a honoré des vertus dont l'Egypte paraît s'être à peine doutée. La dignité de l'individu, la patience dans le malheur, la résistance courageuse aux fléaux naturels, la lutte contre l'adversité, l'esprit de sacrifice, le dévouement à son pays, le respect du vaincu ne sont sur les monuments égyptiens jamais ou presque jamais mentionnés. Ce silence à peu près complet paraît tenir à ce que les préoccupations morales de l'Egypte, comme celles de la plupart des peuples orientaux, ne dépassent guère le cadre relativement étroit des qualités qui rendent la vie facile et paisible. Le domaine autrement étendu des vertus qui, faisant partie de l'esthétique supérieure de l'être humain, profitent rarement et nuisent le plus souvent à ceux qui les pratiquent leur est demeuré à peu près fermé.

N'est-ce pas là une preuve que les illusions nobles sont un facteur essentiel de la valeur des races comme de celle des individus? Jamais des vertus bourgeoises ne sauraient suffire à fonder l'idéal. Les grands peuples sont ceux qui, comme le héros d'Aristophane, s'escriment à escalader le ciel au risque de se rompre le cou. Mille choses, la patrie, la religion, la gloire, la liberté leur paraissent toujours préférables à l'existence. Pareils au Dionysos des Bacchantes, ils sont en proie à une folie divine qui n'est que le signe d'une sagesse supérieure. Eux seuls ont pu faire preuve de cet étonnant mépris des vraisemblances et des réalités qui si

souvent est le signe des hautes destinées. Si à sa vie nationale Israël n'avait préféré son Dieu; si la Grèce n'avait, par une témérité de génie, défendu contre le Grand Roi les droits sacrés du patriotisme et de la liberté; si les tribus errantes des bords du Rhin et de l'Elbe n'avaient, dans une lutte qui paraissait désespérée, soutenu contre le colosse romain la cause des libertés particulières contre l'omnipotence de l'Etat, tout ce qui constitue la supériorité religieuse, philosophique, politique de la civilisation moderne n'eut peût-être pas vu le jour.

Cette différence de point de vue entre le monde égyptien et les races énergiques dont nous continuons la tradition s'explique jusqu'à un certain point par une différence d'état social et politique. L'on est frappé, en parcourant la longue série des stèles et des textes moraux de voir que les vertus civiques se résument en l'obéissance au Pharaon, en l'industrie dont on fait preuve pour lui plaire. Alors que la Grèce, Rome, la Germanie ont eu si tôt le sentîment très net des devoirs de chaque homme vis-à-vis de la communauté, l'Egyptien n'a conçu ses devoirs de citoyen qu'en fonction de ses obligations envers son souverain. Il ne se glorifie pas d'être mort pour obéir aux lois, comme les Spartiates de Léonidas, ou pour défendre le sol natal comme les Athéniens de Marathon. Ces grandes monarchies orientales se prêtaient mal à l'épanouissement des viriles qualités que favorisait à un si haut degré la vie si complète et si libre des anciennes cités grecques ou l'indépendance farouche des forêts de la Germanie. Un Solon, un Thémistocle, un Arminius, un Civilis y eussent été impossibles. Toute la vie nationale y demeurait concentrée en la personne du prince. C'était lui dont la volonté décidait à son gré toute chose; ses sujets n'avaient qu'à obéir. Point de discussion; point de vote; des ordres. Tout au plus un conseil intime, une assemblée de chefs dont l'avis ne liait pas le souverain. Comment s'étonner dès lors que, soumise

à pareille tutelle, l'âme égyptienne se soit amollie et qu'elle se soit déchargée sur le pharaon des nobles préoccupations qui forment le citoyen? Les énergies et les initiatives que suscite la recherche en commun du bien général ne pouvaient se développer ici. En Egypte, comme partout, le despotisme s'est montré contraire à la naissance d'un esprit public et il a été la principale cause qui a maintenu le patriotisme individuel dans un état de perpétuelle langueur. Il est vrai qu'Israël a fait preuve à travers toutes son histoire d'un sens national et d'une énergie morale qui n'ont jamais été surpassés. Mais il faut remarquer que les rois juifs ont beaucoup mieux gardé que les rois d'Egypte leur caractère primitif de chefs de bandes, chefs dont l'autorité n'était jamais absolue. En outre, à côté de leurs rois, parfois même au-dessus d'eux, les Hébreux ont eu les prophètes, incomparables agents d'idéalisme moral, dont l'Egypte, décidément, a manqué et que les Pharaons n'eussent jamais soufferts à côté de leur trône. Ces marabouts admirables et toujours irrités qui se nommaient Elie, Amos, Isaïe, en confondant la cause de leur race avec celle de Dieu, en prêchant le triomphe final de la justice et de la vertu sur les complots toujours infâmes des princes de ce monde ont à jamais sauvé Israël des voies d'une sagesse purement humaine au-dessus de laquelle l'Egypte ne paraît pas avoir cherché à s'élever.

Chose étrange! Alors que quelques tribus de bédouins ont suffi pour donner au monde la Bible et le Coran, livres où deux fractions importantes de l'humanité puiseront jusqu'à la fin des temps le sentiment de leur devoirs, cette aimable nation dont tous les peuples anciens s'accordaient à vanter l'antique sagesse, n'a laissé jusqu'ici qu'une trace anonyme dans l'histoire du progrès moral. Il a fallu près de cent ans d'études égyptologiques pour rendre enfin probable l'influence considérable que les idées égyptiennes ont, à ce point de vue, exercée sur la formation de notre mentalité occidentale.

Cela tient en grande partie à ce que ce peuple n'a pas été le peuple d'un livre comme les Arabes ou les Hébreux. Si pures qu'elles soient, les morales qui ne se présentent point ramassées en un recueil censé revélé et destiné à défier le cours des siècles ne résistent pas mieux à l'usure du temps qu'un tas de sable à l'assaut du vent du désert. Les éléments en sont dispersés aux quatre régions du ciel et nul n'en connaît plus l'origine. Faute d'une «Bible» égyptienne, le plus clair des idées morales de l'ancienne Egypte s'est éparpillé un peu par tout le monde antique sans qu'aucun des peuples qui en ont recueilli l'héritage paraisse avoir eu conscience d'un apport étranger. Après des siècles, M. Baillet restitue à la civilisation de la vallée du Nil le rang éminent qui lui revient. Antérieure à Israël, à la Grèce, à Rome, l'une des premières, elle a élevé la voix au nom de la justice et de la bonté, proclamé dans un monde où la violence pouvait régner sans obstacle le respect dû au vieillard, à la veuve, à l'orphelin, revendiqué les droits inviolables du petit et du faible et affirmé qu'un coeur compatissant pendant cette vie devient après la mort une garantie puissante contre l'inclémence des dieux.

C. Autran.

Friedrich Zimmermann. Die aegyptische Religion nach der Darstellung der Kirchenschriftsteller und die aegyptischen Denkmaeler (Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums, herausgegeben von Drerup, Grimme und Kirsch. Paderborn. 1912. 8. 201 S.).

Die commentierende Thaetigkeit der Aegyptologen hat sich der klassischen Litteratur gegenüber im Wesentlichen auf Herodot beschraenkt und hat bei dessen Erklaerung die mit seinen Berichten in mehr oder weniger losem Zusammenhange stehenden Bemerkungen anderer Klassiker herangezogen. Für Horapollo ist seit den für ihre Zeit grundlegenden Erlaeuterungen von Leemans (1835), trotz der seither viel weiter fortgeschrittenen Kenntniss der aegyptischen Schrift kein neuer Commentar erschienen. Eine zusammenhaengende Bearbeitung der aegyptischen Theile des Diodor und damit des Hecataeus von Abdera, seines Hauptgewaehrsmannes für das Nilthal neben den auf die herodoteische Auffassung zurückgehenden Angaben, fehlt ebenso wie eine solche des aeusserst wichtigen Strabo. Monographische Arbeiten über einzelne Stellen dieser Autoren oder über die auf Aegypten bezüglichen Stücke weiterer Schriftsteller liegen nur in sehr geringer Zahl vor. Vor allem wurden ganze Kategorien von Quellen nur kurz gestreift, obwohl gerade bei diesen eine einheitliche kritische Untersuchung nothwendig und weit mehr Erfolg versprechend erscheinen musste als die gelegentliche Anführung der einen oder anderen Stelle. Hierher gehoeren die Bemerkungen über naturwissenschaftliche Verhaeltnisse des Nilthales, über die Rechtszustaende, u. s. w. Dass auf diesem Wege manches Neue zu

gewinnen ist, hat vor Kurzem die Bearbeitung der Stellen über die aegyptische Schrift durch Marestaing gelehrt.

Eine Quellenreihe, welche eine in gewissem Masse geschlossene Gruppe bildet und welche bisher für die aegyptologische Forschung nur wenig herangezogen worden ist, sind die Kirchenschriftsteller. Die aeltern unter ihnen schrieben in einer Zeit, in welcher das aegyptische Leben in seinen Kulturerscheinungen und vor allem in seinen religioesen Aeusserungen noch zu Recht bestand, so dass sie auf zeitgenoessische Beobachtungen aufbauen konnten und nicht ausschliesslich auf Buchgelehrsamkeit angewiesen waren. Dies gilt vor allem von den Autoren bis auf Eusebius herab, waehrend bei den spaeteren Schriftstellern nur einzelne Theile auf eigenen Quellenwerth Anspruch erheben koennen. Das Vorhandensein dieser Litteratur und ihr Interesse für aegyptologische Zwecke war bekannt, ihre Ausnutzung erschwerte aber der Umstand, dass einerseits den Aegyptologen die noethige Uebersicht über die aeusserst umfangreiche patristische Litteratur fehlte, andererseits den Theologen die aegyptische Kultur zu fern lag als dass sie mit Nutzen die Bearbeitung der Kirchenschriftsteller haetten in Angriff nehmen koennen. Es war daher ein glücklicher Umstand, als bei einem jüngeren katholischen Theologen das Interesse für die frühchristliche Litteratur mit einer Vorliebe für orientalische Studien zusammen traf.

In mehrjaehriger Arbeit hat, diesen seinen beiden Interessekreisen entsprechend, Zimmermann die zahlreichen in Betracht kommenden Schriftsteller durchgearbeitet, ihre Angaben über die aegyptische Religion ausgezogen und in ihrem Sinne und Werthe geprüft. Zugleich hat er sich dem Studium der semitischen Sprachen und des Aegyptischen gewidmet. Vor allem zog ihn letzteres an und so hat er sich, ehe er an die Ausarbeitung seines Werkes herantrat, eine eingehende Kenntniss der aegyptischen Sprache und Litteratur und ihrer modernen Bearbeitungen angeeignet. Er war, in Folge dessen, im Stande, nicht nur die Angaben anderer Bearbeiter der Texte und ihres Inhaltes nach-

zuprüfen, er konnte auch selbstaendig an das aegyptische Material herantreten. Diese aegyptologische Vorbildung des Verfassers muss besonders betont werden. Waehrend es auf dem Gebiete der klassischen Altertumskunde für selbstverstaendlich gilt, dass sich nur derjenige wissenschaftlich zu aeussern vermag, der eine Kenntniss des Griechischen und Lateinischen besitzt, ist eine entsprechende Einsicht für den alten Orient noch nicht allgemein durchgedrungen. Hier finden sich, wie neuerdings wieder ein Commentar zu Herodots zweitem Buche[1] gezeigt hat, noch immer Schriftsteller, welche auf Grund einer Reihe aelterer Werke ihre Bücher zusammenstellen ohne eingehendere aegyptologische Kenntnisse zu besitzen und ohne demzufolge die damit zusammenhaengende Moeglichkeit zu haben, den Werth der in ihren Quellen ausgesprochenen Ansichten in fachmaennisch kritischer Weise nachzuprüfen. Das selbstbewusste Urtheilen über ihnen nicht genehme Aufstellungen ihrer Gewaehrsmaenner pflegt in solchen Faellen die mangelnde Kenntniss der Thatsachen nicht ersetzen zu koennen.

Den Vorzug der umgekehrten Arbeitsweise zeigt so gut wie jede Seite des Buches von Zimmermann. Regelmaessig ist hier das aegyptologische Material in umfassender Weise zu Rathe gezogen worden. Die moderne Litteratur in Zeitschriften, Abhandlungen und Büchern findet sich mit Sorgfalt verzeichnet. Die hieroglyphischen und hieratischen Texte werden nicht nur an den Stellen, an denen bereits Uebersetzungen vorlagen, sondern auch da, wo nur die Texte selbst ediert waren, verwerthet. Den Uebersetzungen brauchte der Verfasser nicht ohne weiteres zu vertrauen, er hat sie mit den Originalen verglichen und ist dabei mehrfach zu andern und besser gesicherten Auffassungen des Sinnes des Urtextes gelangt. So ist es ihm gelungen, grosse Vollstaendigkeit zu erreichen. Dabei hat er auch auf diejenigen Anschauungen hingewiesen, welche er nicht theilen zu sollen glaubte und seine Gegengründe klargelegt. Durch Nennung der

[1] Wells in How and Wells, A Commentary on Herodotus. Oxford 1912.

in Betracht kommenden Quellen hat er zu gleicher Zeit dem Benutzer die Moeglichkeit gewaehrt, sich selbst ein Urtheil über die verschiedenen Streitfragen und über etwaige einstweilen noch nicht mit Sicherheit klar zu stellende Punkte zu bilden. Es wird sich bezüglich der vorliegenden Litteratur weder bei den patristischen noch bei den aegyptologischen Angaben etwas Wesentliches aus dem bisher zugaenglichen Materiale den Ausführungen des Verfassers beifügen lassen.

Für die Disposition des Stoffes konnten zwei Grundgedanken in Frage kommen. Die Angaben konnten nach den Schriftstellern und bei jedem derselben nach Buch und Kapitel geordnet werden, oder man konnte dieselben unter gemeinsame Rubriken einheitlich zusammenfassen. Ersterer Weg, den ich bei meinem Herodot Zweites Buch gewaehlt habe, ist für den Benutzer, der sich über eine bestimmte Schriftstellerstelle und deren Gehalt unterrichten will, bequemer. Letztere Methode, welche Sourdille für die Behandlung der aegyptischen Religion bei Herodot befolgt hat, gewaehrt die Moeglichkeit, der Gesammtauffassung des Autors über groessere Gedankenkreise oder Sittengebiete gerechter zu werden. Zimmermann hat seine Arbeit sachlich geordnet. Dies empfahl sich, da die verschiedenen Kirchenschriftsteller haeufig die gleichen Dinge berichten und daher bei einer Anordnung nach ihren Werken fortdauernde Verweise erforderlich gewesen waeren. Ein Index der behandelten Stellen macht ein Nachschlagen für denjenigen leicht, der über einen bestimmten Autor Auskunft sucht.

Die Anordnung des Werkes im Einzelnen ist die folgende: Es beginnen die Stellen, welche sich auf die Goetter und den Goetterglauben im Allgemeinen beziehen, die euhemeristische Auffassung aegyptischer Gottheiten, die grosse Zahl der hoeheren Wesen und ihre Deutung als Daemonen. Dann folgt der Osiriskreis und seine verschiedenen Gestalten, die Sage vom Leben des Gottes, die ihm geltenden Mysterienspiele. Hieran schliessen sich die übrigen grossen Goetter, besonders Amon, Neith, der

Nil und Imuthes, und dann die Sondergoetter, Baeume und Kraeuter, Blaehungen, Dekane. Hierauf folgt der von den Griechen viel behandelte Thierkult, die einzelnen verehrten Thierarten, ihre Heiligkeit und Bestattung. Ein weiteres Kapitel bilden die priesterlichen Beamten, ihre Abtheilungen, Lebensweise, Rasiertsein, die Beschneidung, dann die Tempel, ihre Ausstattung und Bibliotheken. Endlich wird auf die irrthümlich den Aegyptern zugeschriebene Lehre von der Seelenwanderung hingewiesen. Einige Nachtraege und ein gutes alphabetisches Sachregister der besprochenen Gottheiten, Orte, Lehren und Sitten bilden den Abschluss des Werkes.

Die Darstellungsweise des Verfassers ist klar und gut lesbar, der Druck sorgfaeltig und fehlerfrei. Das Buch wird sich zunaechst den Aegyptologen nützlich erweisen, denen es neue Quellen für die Religion des Nilthales erschliesst und dabei aus diesen Quellen und aus ihrem Vergleiche mit der Denkmaelern wichtige Thatsachen festzustellen weiss. Dann wird es den Theologen wichtig sein und für die Beurtheilung zahlreicher Stellen der Kirchenschriftsteller die Grundlage zu bilden haben. Es zeigt dabei, dass diese Maenner besonders für volksthümliche Sitten und Glaubenssaetze im Nilthale eine aufschlussreiche und zuverlaessige Quelle darbieten[1]. Naturgemaess lassen sie, der Tendenz ihrer gegen das Heidenthum gerichteten Schriften entsprechend, die Schattenseiten des Aegypterthumes vor Allem hervortreten und betonen bei den religioesen Gedankengaengen das ihnen sonderbar und laecherlich Erscheinende um hierdurch die Reinheit der Lehre des Christenthumes um so klarer zur Anschauung zu bringen. Sie bleiben aber auch in ihren apologetischen Ausführungen im Kreise der Thatsachen; sie berichten zwar einseitig, sind aber, so weit es ihnen ihre Gewaehrsmaenner gestatten, bestrebt, eine wahrheitsgemaesse Darstellung zu geben.

Bonn. *A. Wiedemann.*

---

[1] Vgl. hierzu Wiedemann im Anthropos VIII. S. 427 ff.



Varia.

Von

A. Wiedemann.

XVIII. Ein jetzt im Museum zu Berlin befindlicher, zu Gebelên gefundener Holzsarg aus der Zeit des Ueberganges vom Alten zum Mittlern Reiche zeigt auf der linken Aussenseite in flüchtiger, aber gewandter Zeichnung eine eigenartige Darstellung.[1] Auf einem Ruhebette liegt mit dem Haupte auf einer Kopfstütze eine mumienartige Gestalt, deren Kopf frei aus der weissen Umhüllung herausragt. An dem Kopf- und an dem Fussende des Lagers steht je ein weibliches Wesen mit ausgestreckten Armen. Die am Kopfende Stehende hebt die Unterarme in der üblichen Anbetungsstellung halb in die Hoehe, die Frau am Fussende haelt die Oberarme schraeg nach unten, die Unterarme flach nach vorn. Ueber dem Todten schwebt in ausgestreckter Haltung eine weitere weibliche Gestalt, welche ihre beiden Haende dem Gesichte des Todten naehert als wolle sie ihn streicheln. Steindorff, dem wir die Kenntniss dieses Denkmals verdanken, vermuthete, es handle sich hier um eine Tochter oder, da sie die Tracht der Erwachsenen trage, um eine Frau, welche sich über die Mumie zu werfen scheine. Gegen eine solche Erklaerung spricht der Umstand, dass der Abschied der weiblichen Familienmitglieder von dem Todten sonst stets in

---

[1] Publ. Steindorff, Grabfunde des Mittlern Reichs in den Koeniglichen Museen zu Berlin (Mittheilungen aus den Orientalischen Sammlungen 9) II. S. 13, Taf. 3.

anderer Weise vorgeführt wird. Der Sarg steht in einem solchen Falle aufrecht da, die Hinterbliebene hockt zu seinen Füssen, berührt oder umfasst ihn. Unter diesen Umstaenden scheint mir die im Folgenden dargelegte Deutung weit wahrscheinlicher zu sein.

Eine nicht viel jüngerer Zeit entstammende Abbildung einer entsprechenden Lagerung von Mann und Frau wie auf diesem Sarge findet sich in einer Hieroglyphe zu Beni Hasan, welche den ehelichen Verkehr darstellen soll.[1] Dabei sind beide aber als lebende Persoenlichkeiten aufgefasst und wird der Mann über der Frau schwebend abgebildet, da nach der aegyptischen Darstellungsart jede der beiden Personen selbstaendig als Einzelwesen vorgeführt werden musste und sie sich nicht gegenseitig decken durften. Auf dem in Rede stehenden Sarge weist auf den Gedanken an einen gleichen Vorgang wie in Beni Hasan eine Eigenthümlichkeit der Mumiengestalt des Mannes hin, welche dieselbe auffallend von der üblichen Darstellung des auf dem Ruhebette gelagerten Todten unterscheidet. Der Ansatz des obern rechten Armes der Gestalt wird nicht wie sonst durch eine einfache gerundete Linie gebildet, sie zeigt einen kurzen Stumpfansatz. Bei dem linken Arm ist der Ansatz, den das Gewand verbirgt, weit staerker entwickelt und erweckt den Eindruck als laege unter dem Gewand der Unterarm ausgestreckt und als habe man den in die Hoehe gehaltenen Oberarm in der Darstellung unterdrückt. In Folge dessen gleicht der Ansatz des linken Armes auffallend dem runden Stumpf, den haeufig Darstellungen des Gottes Min an dieser Stelle zeigen,[2] waehrend der andere Arm an den Ansatz und untern Theil des Armes erinnert, welchen Min in solchen Faellen im untern Theile

---

[1] Leps. Denkm. II. 143^{b}.

[2] Z. B. Leps. Denkm. II. 149^{a} (12 Dyn.), III. 275^{d} (26 Dyn.), 286^{h} (30 Dyn.). — Eine eigenartige Sage über ein Bild des phallischen Min aus Achmim findet sich bei MAQRIZI, Description de l'Égypte übers. von BOURIANT (Mém. de la Mission du Caire 17) S. 713.

ausstreckt, im obern im rechten Winkel in die Hoehe hebt und über dem dann die Geisel schwebt. Wenn auf dem Sarge jede Andeutung des Phallus fehlt, den Min in solchen Faellen zu zeigen pflegt, so kann dies den Vergleich nicht ausschliessen, da gelegentlich auch bei dem Gotte das Glied nicht angedeutet wurde.[1]

Es kann sich bei der Sargdarstellung naturgemaess nicht um eine Vorführung des Gottes Min selbst handeln. Der Künstler wird die Anklaenge an dessen Haltung gewaehlt haben, weil ihn der Vorgang an die Auffassung des Min als Fruchtbarkeitsgott erinnerte. Als Ganzes betrachtet deckt sich das Sargbild am meisten mit einer anderen sich mehrfach findenden Abbildung, mit der Vorführung der posthumen Zeugung des Horus durch Osiris. Bei dieser pflegen zwei Gottheiten, Isis und Horus oder Isis und die die Auferstehung unterstützende und bewirkende Froschgoettin Hekt[2] am Kopf- und am Fussende der Bahre zu stehn, waehrend über dem auf dem Rücken liegenden, mit Ausschluss des Kopfes und des Zeugungsgliedes in Mumienbinden eingehüllten Osiris Isis in Sperbergestalt schwebt um den sperbergestaltigen Horus zu empfangen.[3]

Durch eine Reihe anderweitiger Andeutungen ist bekannt, dass die bei den verschiedensten Voelkern verbreiteten

---

[1] Leps. Denkm. III. 275c (Zeit des Amasis).

[2] Für die Bedeutung des Frosches und der Kroete vgl. Iacoby und Spiegelberg, Sphinx VII S. 215 ff., VIII S. 78 f.; Wiedemann, Orient. Lit. Zeit. XI Sp. 181; für Lampen in Gestalt dieser Thiere besonders Petrie, The Roman Ehnasya pl. 63—4; für entsprechende Amulette Lortet und Gaillard, Faune momifiée IV p. 143 f., V p. 240 f.; Reisner, Amulets (Cat. Kairo) pl. 23 f. Eine Schale mit zahlreichen plastischen Froschbildern bei Petrie, Hyksos and Israelite Cities pl. 32, p. 31 f. und Duncan, Exploration in Egypt. Taf. zu p. 172, p. 175.

[3] Wiedemann, Rec. de Trav. etc. XX p. 134 ff. (Reliefdarstellungen Seti I zu Abydos, der Spaetzeit zu Dendera, Anspielungen in den Pyramidentexten und in der 18ten Dyn.). Für den den Vorgang plastisch darstellenden grossen Kenotaph des Osiris und seine Datierung vgl. Groff, Rec. de Trav. etc. XXII p. 80 ff.; Daressy, l. c. p. 138 ff.

Anschauungen über die Moeglichkeit einer Todtenhochzeit[1] und einer posthumen Zeugung auch bei den alten Aegyptern nicht nur für die Goetterwelt, sondern auch für die menschlichen Todten bestanden. Um ihre Ausführung dem Todten zu sichern wurden ihm im Nilthale Statuetten unbekleideter, meist auf ein Ruhebett gelagerter weiblicher Wesen in das Grab gelegt und neben der Frau haeufig das Bild des Knaben angedeutet, der dieser Todtenehe entspriessen sollte.[2] Galt es doch bereits auf dieser Erde als Pflicht des Mannes seine Frau zu schwaengern[3] und suchte man, falls dieses Ereigniss nicht eintrat, durch innere Mittel auf den Mann einzuwirken,[4] waehrend man im modernen Aegypten der Frau die Schuld zuschreibt und ihr bisweilen eigenartige Mittel, wie Staub von antiken Sandsteinsaeulen,[5] eingiebt.

Bei andern Darstellungen begnügte man sich mit dem

---

[1] Die besonders charakteristischen russischen Anschauungen besprach SCHRADER, Totenhochzeit, Iena, 1904, deutsche aus derartigen Gedankengaengen hervorgegangene Sitten SARTORI, Sitte und Brauch I S. 152 f.

[2] WIEDEMANN, Zeitschrift des Vereins für rhein. und westf. Volkskunde IX S. 166 f. Zu den dort Anm. 3 aufgeführten Beispielen solcher Todtenfrauen ist hinzu zu fügen: PETRIE, Ehnasya (18 Dyn. von Gurob), Memphis I pl. 35 (Spaetzeit); MORGAN, Fouilles à Dahchour 1 pl. 46 fig. 104 (Spaetzeit); BRECCIA, Rapport sur la Marche du Service du Musée d'Alexandrie, 1912, p. 17 f., KAUFMANN, Aegyptische Terrakotten der griech.-roem. Epoche fig. 69, S. 100 f. (hellenistische Zeit). Vollfiguren ohne Lager: CAPART, Rec. de Monuments pl. 66; PETRIE, Qurneh pl. 9, 20, 31; QUIBELL und GREEN, Hieraconpolis II pl. 27; QUIBELL, Excavations at Saqqara IV pl. 61, fig. 3 (31 cm hoch, Spaetzeit). — Einige derartige Figuren sind ganz flach gearbeitet, zeigen auffallend kleine Brüste und stark betonte Geschlechtstheile (z. B. CAPART, Rec. de Monuments pl. 65). Ihr Typus ist wenig aegyptisch und hat man bei ihnen wohl an asiatischen Import zu denken. Vgl. hierzu auch CANTENAU, La Déesse nue Babylonienne, Paris 1914. — Die an die Darstellung der aegyptischen Todtenfrauen erinnernden weiblichen Statuetten der koptischen Zeit (vgl. STRZYGOWSKI, Koptische Kunst (Cat. Kairo) S. 201 ff., pl. 18; WOOLLEY, Proc. Soc. Bibl. Arch. XXIX p. 218 ff. sind als Puppen oder als erotische Figuren aufzufassen.

[3] Ostrakon aus Theben bei ERMAN, Aeg. Zeitschr. XLII S. 101.

[4] MASPERO, Contes populaires, 4te Aufl., p. 157 (Zweite Setna-Erzaehlung); vgl. Pyr. Unas Z. 182 f.

[5] MASPERO, Ruines et Paysages de l'Égypte p. 273 f.

Bilde der Frau allein. Hierbei ist ein Exemplar besonders bemerkenswerth, bei welchem die nackte weibliche Figur auf einem zweischlaefrigen Bette ruht und neben sich entsprechenden Raum für den Mann frei laesst.[1] Unter der 18ten Dynastie wurden die Todtenfrauen bisweilen nicht einfach in das Grab gelegt, sondern in kleine Modellsaerge gethan.[2] Man wollte offenbar durch diese Nachahmung einer thatsaechlichen Bestattung ihre Belebungsfaehigkeit erhoehen, aehnlich wie man dies nicht selten für die Uschebti durch ihre Lagerung in kleine Saerge aus Stein oder Thon zu erreichen suchte. Bei andern aus verschiedenen Zeiten stammenden Darstellungen liegt die Frau nicht auf dem Lager, sondern steht unbekleidet in einer Art Kapelle. Dann hat der Fertiger bei der Gestaltung der für den Todten bestimmte Frau an die Goettin Isis gedacht. Eine Angleichung an diese wurde durch den Verlauf des eben erwaehnten Vorganges nach dem Tode des Osiris nahe gelegt, und dies um so mehr als der Todte selbst als ein Osiris angesehn und bezeichnet zu werden pflegte.

Galt der Todte als zeugungsfaehig, so konnte er naturgemaess seine Kraft nicht nur an der Todtengattin im Ienseits erweisen, sondern auch Persoenlichkeiten gegenüber, welche noch am Leben waren, wie dies der Mythe zu Folge Osiris bei der ihn überlebenden Isis vermocht hatte. An diese Thatsache denkt allem Anscheine nach das Sargbild von Gebelên. Die abgebildete Gattin hofft auf diesem Wege von dem todten Gemahl noch einen Leibeserben empfangen zu koennen und sollte dieses Ereigniss durch die besprochene Darstellung vermittelst eines Sympathiezaubers bewirkt werden. Eine derartige Hoffnung liegt dem Volksempfinden nicht so fern, wie es dem modernen Menschen erscheinen koennte. Eine Reihe von Volksgebraeuchen erinnert bis in

[1] Petrie, Qurneh pl. 31, fig. 5, p. 12.

[2] Wainwright bei Petrie, Labyrinth p. 27, pl. 16.

die Neuzeit hinein an entsprechende Vorstellungen, wenn die Sitten auch allmaelich dem Volke unverstaendlich geworden sind und zu reinen, gelegentlich sehr sonderbar anmuthenden ceremoniellen Handlungen sich abgeschwaecht haben. So ist es lange im Luxemburgischen üblich geblieben, dass die Frau bei dem Begraebnisse auf dem Sarge ihres Gatten zu reiten hatte,[1] offenbar eine Erinnerung an ein aelteres drastischeres Verfahren, welches eine posthume Zeugung auf sympathischem Wege erzielen sollte.

XIX. Als dem Papyrus Westcar VII. 14—6 zu Folge der Prinz Hor-dudu-f zu dem 110 Iahre alten, zauberkundigen Dedä kam, fand er diesen auf einem Ruhebette liegend. Ein Sklave kratzte ihn am Kopfe, ein zweiter rieb ihm die Füsse. Letztere Art sich eine erfreuliche Empfindung zu verschaffen, hat sich in Aegypten bis in die Neuzeit erhalten. Lane[2] berichtet, dass, wenn sich der Kairener zum Mittagschlaf zurück zieht, eine Frau oder Sklavin seine Ruhe bewacht oder seine Fussohlen mit ihren Haenden reibt. Dass im Mittelalter eine aehnliche Auffassung von dem Erfreulichen einer solchen Behandlung der Füsse herrschte, zeigen eine Reihe von Stellen in den Maerchen von 1001 Nacht. In diesen wird selbstverstaendlich besonders haeufig die noch jetzt im Oriente nach dem Bade übliche Massage erwaehnt. Daneben aber wird geschildert, wie der junge Mann aus dem Schlafe erwacht und das Maedchen oder eine hübsche Negerin oder auch eine andere Persoenlichkeit erblickt, welche damit beschaefftigt ist, ihm die Glieder und vor allem die Füsse in

---

[1] Fontane, Luxemburger Sitten S. 154.

[2] An Account of the Manners and Customs of the Modern Egyptians, chap. 5, übers. von Zenker I S. 150.

angenehmer Weise zu massieren[1] oder ihn liebkost und ihm dabei die Füsse massiert.[2]

XX. In Luxor erwarb ich Anfang 1907 einen dunkelgrauen Skarabaeus von 17 cm Laenge, 12 cm Breite, welcher auf der Unterseite die Inschrift traegt . Es handelt sich bei diesem Harua um einen bereits durch andere Denkmaeler bekannten Mann, der in der Zeit des Ueberganges von der 25ten zur 26ten Dynastie als Beamter der Koenigin Ameneritis eine Rolle spielte. Sein im Asasîf gelegenes Grab war bereits Champollion bekannt.[3] Die Inschriften einer seiner Statuen hat Ebers[4] veroeffentlicht und übersetzt, eine zweite befindet sich im Louvre.[5] Auf beiden findet sich vor allem die sehr lange Titelreihe des Mannes verzeichnet, in der das auf dem Skarabaeus genannte Priesterthum eine seiner wichtigsten Stellungen war. Die auf diesen Denkmaelern hinter Vorsteher der Setem-Priester gesetzten und logisch nothwendigen Pluralzeichen fehlen auf dem Skarabaeus jedenfalls nur um bei der Kleinheit desselben möglichst Raum zu sparen. Ein Siegel des Mannes, welches seinen zweiten Haupttitel aufführt, ist kürzlich von Newberry veroeffentlicht worden.[6] Ein Graffito, in dem er über seinen Namen und Titel den Namen der Koenigin

---

[1] Übers. von MAUDRUS, Le Livre des Mille Nuits et Une Nuit I S. 142, II S. 246.

[2] a. a. O. Nacht 17, S. 214.

[3] CHAMPOLLION, Not. Descr. p. 551 f.; N:r 37 bei GARDINER und WEIGALL, Catalogue of the private Tombs at Thebes.

[4] Zeitschr. der Deutsch. Morgl. Ges. XXVII S. 137 ff.

[5] A. 84; publ. GREENE, Fouilles pl. 10—11; SHARPE, Egypt. Inscr. II pl. 35; übers. PIEHL, Iourn. Asiat. 7 Ser. XVII p. 159 ff; vgl. PIEHL, Rec. Trav. etc. III p. 67 f.; MASPERO, Mém. de la Mission du Caire I p. 763.

[6] Proc. Soc. Bibl. Arch. XXXVI p. 39.

Ameneritis und den des Kaschta hatte eingraben lassen, fand sich oberhalb Assuan.[1]

XXI. Die früher viel eroerterte Frage, ob und in wie weit das Kamel, dessen das Alte Testament[2] in Aegypten gedachte, im Nilthale thatsaechlich vorkam,[3] hat durch eine Reihe von Denkmaelerfunden ihre Erledigung gefunden. Das Thier laesst sich vereinzelt in den verschiedensten Perioden der aegyptischen Geschichte nachweisen,[4] hat aber im Lande nur ausnahmsweise Verwendung gefunden. Vermuthlich benutzten es bereits damals die Beduinen zum Durchqueeren der Wüsten, so dass es den Grenzbewohnern eine gelaeufige

---

[1] Publ. Petrie, Season in Egypt pl. 9 n:r 263; Morgan, Cat. des Monuments de l'Egypte ancienne I p. 38 n:r 164; vgl. Wiedemann, Or. Litt. Zeit. III Sp. 174.

[2] Genesis XII. 16.

[3] Für das Kamel im alten Aegypten vgl. Wiedemann, Proc. Soc. Bibl. Arch. XIII p. 32 f.; Heyes, Bibel und Aegypten S. 26 ff.; Lefébure, Congrès des Orient. d'Alger VII p. 24 ff.; verfehlt ist Houghton, Proc. Soc. Bibl. Arch. XII p. 81 ff.

[4] Nagada-Zeit: Petrie, Abydos II pl. 10, p. 27 (Kamelkoepfe aus Thon); Mitt. der Deutsch. Orient-Ges. N:r 30 S. 17 und daraus Kayser-Roloff, Aegypten, 3te Aufl. fig. 14 (Gefaess in Gestalt eines liegenden Lastkamels). — Thebanische Zeit: Steingutfigur eines mit Wasserkrügen beladenen, berittenen Kamels aus Abydos (Mariette, Abydos II pl. 40; Wallis, Egypt. Ceramic Art p. 52, fig. 112; Bissing, Aeg. Zeitschr. XXXVIII S. 68 f.). — Hellenistische Zeit z. B. Valdemar Schmidt, De Graesk-Aegyptiske Terrakotter fig. 170; Schreiber, Festgabe, Füuf Beiblaetter aus der griechisch-aegyptischen Sammlung Ernst Sieglin (Kamelreiter); Kaufmann. Aegypt. Terrakotten der griech.-roem. Epoche fig. 116, S. 134 (Kamele mit Satteltaschen, Glocke am Hals, ein Kamelreiter); fig. 35, S. 64 (Harpocrates auf dem Kamel reitend); Erman, Aeg. Zeitschr. XXXIII S. 37 ff. (Auf einem Kamel reitende Frau auf einem Stuckmodell); Spiegelberg. Demot. Inschriften (Cat. Kairo) S. 76 (Darstellung aus der Zeit des Tiberius); Leps. Denkm. V 28a (Relief in einer aethiopischen Pyramide von Meroe); zahlreiche Stellen in den griechischen Papyri aus Aegypten. — Die beiden auf einem Kamel reitenden Goettinnen (Cumont, Rev. de l'Hist. des Rel. LXIX S. 1 ff.) kommen, da es sich um syrische Gestalten handelt, hier nicht in Frage.

Erscheinung war, waehrend es sich im Innern des Landes weniger brauchbar erwies. Die zahlreichen Graeben und Kanaele, welche das Nilthal durchfurchten, mussten von vorn herein die Verwerthung des ungeschickt und schwerfaellig schreitenden Geschoepfs wenig empfehlenswerth machen. Erst nach Anlage besserer, auf weitere Strecken durchlaufender Strassen vermochte es allmaelig den Werth zu gewinnen, welchen es für das heutige Nilthal besitzt und besonders vor der Anlage von Eisenbahnen besass.

Die geringe Bedeutung des Kamels für die breite Masse der Aegypter spricht sich vor allem darin aus, dass es in deren volksthümlicher Mythologie keine Rolle spielt. Waere es von alters her staerker verbreitet gewesen, so haette es für ein Volk, das dem Thierkulte einen so grossen Einfluss einraeumte, doch sehr nahe gelegen, seine eigenartige Gestalt mit einer seiner Gottheiten in Verbindung zu setzen. Gelegentlich freilich erinnert der Kopf des Gottes Set an einen Kamelskopf. Diese Thatsache erklaert sich daraus, dass dessen eigentliches Thier, das Okapi,[1] frühzeitig aus dem Gesichtskreise der Aegypter verschwand und seine wahre Gestalt den aegyptischen Künstlern in der Folgezeit fremd geworden war. Sie suchten es daher andern Thieren anzugleichen und verfielen dabei auch auf das Kamel. Als ein Thier, welches insbesondere in der Wüste Verwendung fand, konnte sein Aussehn leicht dem des Gottes Set, der unter anderem Herr der Wüste war, verglichen werden. Charakteristisch ist es dabei aber für das Fehlen einer innern Verwandtschaft, dass es bei einer ganz allgemeinen Angleichung einiger aeusserlichen Merkmale blieb. Der Kamelkopf erscheint ausserdem regelmaessig stark stylisirt und ohne Naturalismus, als habe der Künstler selbst empfunden, dass er nur Annaeherungs-

---

[1] Wiedemann, Umschau VI S. 1002 ff. Für anderweitige Versuche das Thier zu deuten vgl. Wiedemann, Archiv für Religionswissenschaft XVII S. 219 f.

werthe erstreben koenne. Das Kamel als solches ist niemals das wirkliche heilige Thier des Gottes Set geworden.

Es ist eigenartig zu beobachten, wie sich diese Verhaeltnisse in dem Augenblicke verschieben, in dem das Christenthum in Aegypten festen Boden fasst und hier Heiligenlegenden entstehn, welche bei ihren vielfach stark phantastischen Ausschmückungen die thatsaechlichen zeitgenoessischen Zustaende des Nilthales zu Grunde legten oder verwertheten ohne Rücksicht auf das Bestehn oder Fehlen altüberkommener Anschauungen nehmen zu müssen.

In der Legende der heiligen Aerzte Cosmas und Damian, welche sich umsonst zu behandeln verpflichtet hatten, wird berichtet[1], Damian habe sich einmal von einer Frau bewegen lassen, von ihr als Dank für ihre Heilung drei Eier anzunehmen. Hierdurch erregte er den Unwillen des Cosmas in so hohem Grade, dass dieser verlangte, im Falle seines Todes getrennt von Damian bestattet zu werden. Durch einen Traum aenderte Gott selbst den Sinn des Cosmas, allein beide Heiligen starben, ohne dass diese Sinnesaenderung auch Anderen kund geworden waere. Da erschien bei ihrer Bestattung ein von Cosmas geheiltes Kamel und berichtete in laengerer Rede in menschlicher Stimme, dass man auf Befehl des Herrn die Beiden nicht von einander trennen, sondern zusammen begraben solle.

In naiv ansprechender Weise ist dieser Vorgang von Fra Angelico dargestellt worden.[2] Auf seinem Bilde ist zwischen Haeusern ein grosses flaches Grab ausgeworfen, in welchem die Leichen von 4 Enthaupteten liegen, für die eben die Todtengebete gesprochen werden. In einem Tuche wird ein fünfter Heiliger herbeigetragen, hinter dem ein grosses Kamel steht. Die 4 bereits Bestatteten werden Cosmas und

[1] Vgl. DEUBNER, Kosmas und Damian, Leipzig 1907 S. 46, 77, 90 f. und für die beiden Heiligen, welche im Traume Heilmittel angaben und heilten, DEUBNER, De incubatione S. 68 ff.

[2] In Florenz, Galleria antica e moderna. Phot. ANDERSON 6694.

seine drei mit ihm unter Diocletian enthaupteten Brüder Anthimus, Leontius und Euprepius[1] sein, der eben herangebrachte fünfte Todte ist Damian. Vor dem Kamel enthaelt ein Spruchband den wesentlichen Inhalt seiner Rede: Nolite eos sepa(rar)e a sepultura quia no(n) su(n)t separati a meritis.

Ein weiteres Vorkommen des Kameles ist in der Legende des Heiligen Menas nachweisbar. Als die Grenztruppen den Leichnam dieses Heiligen von seiner Begraebnisstaette fortnehmen wollten, legten sie ihn auf ein Kamel; allein dieses straeubte sich sich von der Stelle zu erheben. Sie legten den Koerper daher auf ein anderes Kamel, aber auch dieses war ungeachtet heftiger Schlaege nicht von der Stelle zu bewegen. Da erkannten sie, dass dies ein Wink Gottes sei und begruben den Heiligen an dieser Stelle.[2] Die wunderbare Handlungsweise der beiden Kamele hat ihren künstlerischen Ausdruck in den beiden Kamelen gefunden, welche auf zahlreichen Eulogien des Menas neben seinen Beinen angebracht sind.[3]

Auch in den volksthümlichen modern arabischen Erzaehlungen spielt das Kamel als ein im Namen eines Heiligen handelndes Geschoepf eine Rolle. In einer in Luxor auftretenden Legende ergreift es einen in einem Bau des Heiligen Abu'l Haggag faulenzenden und seine Arbeitspflicht vernachlaessigenden Arbeiter mit den Zaehnen und wirft ihn gegen eine Wand.[4]

Die besprochenen Angaben der beiden Heiligenlegenden sind nicht ohne allgemeine Bedeutung. Man wird von vorn herein geneigt sein, in Aegypten redende und bewusst handelnde Thiere auf Erinnerungen an den alten Thierkult zu-

[1] Synaxarium der Coptischen Christen übers. von Wüstenfeld S. 132 f., vgl. 147.

[2] a. a. O. S. 118.

[3] Vgl. Wiedemann, Proc. Soc. Bibl. Arch. XXXVI p. 115.

[4] Legrain, Louqsor sans les Pharaons p. 79.

rück zu führen. Die erwaehnten Beispiele zeigen, dass dies nicht überall ohne Weiteres moeglich ist. Das Kamel hat im Alterthume nicht zu den heiligen Thieren des Nilthales gehoert. Trotzdem tritt es in den Legenden in seinem Handeln und Reden als Vermittler für die Kundgebung des posthumen Willens der Heiligen auf. Hier kann nicht auf einen Zusammenhang mit dem religioesen Empfinden des alten Aegyptens verweisen werden. Man hat vielmehr die Verwerthung eines Thieres vor sich, welche erst in christlicher Zeit entwickelt worden sein kann und daher auch nicht als Ueberbleibsel des alten Thierkultes aufgefasst werden darf.

XXII. Auf drei in der Necropole von Tarchan gefundenen cylindrischen Toepfen der Nagada-Zeit[1] findet sich mit Tusche ein eigenartiges, entfernt dem Zebra gleichendes Thier aufgezeichnet. Dasselbe wird stets nur halb abgebildet. Man zeichnet entweder nur die hintere Haelfte mit zwei an das Pferd erinnernden Beinen und mit einem mittellangen in einer Quaste oder in drei kurzen Spitzen endendem Schwanze, oder man stellt die vordere Haelfte dar mit auffallend langem Halse, auf dem der Kopf fehlt, und mit langen Strichen, die quer über den Rumpf laufen. Diese Theildarstellung des Geschoepfes kann nicht dadurch erklaert werden, dass es sich um ein Iagdwild handelt, da dieses sonst nirgends in dieser Weise erscheint. Eine Zerlegung der Iagdthiere in der Darstellung in ihre einzelnen Theile tritt nur bei der Abbildung ihrer Schlachtung oder Darbringung als Opfer ein.

Es handelt sich bei diesen Toepfen vielmehr wohl sicher um eine Theilzeichnung aus religioesen Gründen, wie eine solche bei Hieroglyphenzeichen haeufig angewendet wurde.[2] Sie erfolgte, wenn man fürchtete, die Zeichen koennten bei einer

[1] Publ. Petrie, Memphis V pl. 3 fig. 6, p. 22 f.

[2] Beispiele bei Lacau, Aeg. Zeitschr. LI S. 1 ff.

Belebung der Grabwanddarstellung durch magische Formeln gleichfalls Leben gewinnen und, wenn sie vollstaendig waren, den Todten bedrohen. Diesem Gedankengange entsprechend haette man es auf den Toepfen mit einem Thiere zu thun, welches Schaden bringen konnte. Man wird daher von vorn herein geneigt sein, an eine Verkoerperungsform des bedrohlichsten aller Goetter, des Set, zu denken. Was das Thier selbst anbetrifft, so hat Petrie bei ihm an das Quagga gedacht, mir erscheint eine Darstellung des Okapi weit wahrscheinlicher. Für dieses sprechen der lange Hals, der schraege Abfall des vordern Rückens, die Bildung des Schwanzes, die Form der Beine. Die schwarzen Streifen werden eine Erinnerung an die eigenthümlichen Streifen sein, welche das Okapi an verschiedenen Stellen seines Koerpers aufweist. Leider ist in der Zeichnung der Kopf fortgelassen und ist daher bei diesem ein Vergleich mit dem Okapi-Kopfe des Set nicht moeglich.

XXIII. Beim Stehen war die übliche Ruhehaltung der alten Aegypter die, dass man beide Beine parallel neben einander stellte, oder noch haeufiger, dass das linke Bein etwas vorgeschoben wurde. Die Last des Koerpers ruhte dabei auf dem rechten Beine, das linke diente als Spielbein. Weit seltner waehlte man für die Ruhelage andere Stellungen. Eine solche findet sich im Grabe des Ptah-hetep aus dem Alten Reiche[1] für einen Hirten, der einen grossen Stier zu dem Herrn gebracht hat und nun stehn geblieben ist. Er dreht sich um und haelt dabei den linken Fuss leicht vorgestreckt, waehrend der rechte im Knie derart gebogen ist, dass das Unterbein zurück steht, als ob es eben in die Hoehe gehoben werden sollte. In der analogen Darstellung im Grabe

[1] Paget and Pirie, Tomb of Ptah-hetep in Quibell, Ramesseum pl. 31; Davies, Ptah-hetep I pl. 21, 28.

des Senbà aus der 12ten Dynastie, welche eine nach der entgegengesezten Seite gewendete karikierte Figur vorführt,[1] hat die Rolle der Beine gewechselt. Hier ist das rechte vorgeschoben, das linke eingeknickt.

Die Stellung, welche der hier abgebildete Hirte offenbar einzunehmen die Absicht hat, zeigt ein Relief im Grabe des Aba zu Deir el Gebrawi aus der 6ten Dynastie[2] in ihrer Vollendung. Eine Schalde aus Papyrusschilf liegt auf dem Wasser, die Spitze steht schraeg in die Hoehe, waehrend das Hintertheil flach aufliegt. An diesem letztern steht ein Mann, der sich vorbeugt und mit dem Klappnetz Fische faengt. Hinter ihm, der Spitze zu, steht ein weiterer, der die Stosstange in den sumpfigen Untergrund des Wassers gesteckt hat, um ein Treiben des Bootes zu verhindern. Dabei will er das Boot nicht vorwaerts stossen — eine darüber befindliche Gruppe zeigt die abweichende Art der Darstellung von Stossbewegungen deutlich — sondern verharrt in Ruhelage. Er benutzt das rechte Bein als Standbein, das linke hat er so gehoben, dass der Oberschenkel spitz nach vorn steht, der Unterschenkel dagegen wird horizontal gehalten. Der flach, fast horizontal ausgestreckte Fuss berührt mit den Zehen die Stosstange ohne gegen dieselbe anzustemmen. Thaete er dies, so müsste er mit Hebelkraft die Stange aus dem Wasser heben und die Schalde vorwaerts treiben.

Die hier gewaehlte Ruhelage erscheint auf den ersten Blick sehr unbequem, sie ist aber in aehnlicher Form bei einer Reihe von Voelkern am obern Nile verbreitet. Hier betont Heuglin[3] von den Nuer, die in dieser Sitte sich mit den Schi-

---

[1] Clédat, Bull. Inst. Franç. d'Arch. Orient. I p. 21: Chassinat, a. a. O. X p. 169.

[2] Davies, Deir el Gebrâwi I pl. 4.

[3] Reise in das Gebiet des Weissen Nil S. 104; hieraus Schweinfurth, Im Herzen Afrikas I S. 128, der auf Taf. I zu S. 179 einen so stehenden Dinka (vgl. für diese auch Hartmann, Naturgeschichtlich-medicinische Skizzen der Nillaender S. 293 f.) abbildet.

buk und Dinka treffen, dass sie nach Sumpfvogelart auf einem Beine stehn und das andere auf das Knie aufsetzen. Die Stellung des alten Aegypters ist im Prinzip die gleiche, nur darin noch reiherartiger, dass das Spielbein nicht auf dem Knie des Standbeines aufsteht, sondern frei schwebend gehalten wird.

Die Sitte selbst ist besonders beachtenswerth, weil sie ein weiteres Beispiel für die auch sonst beobachtete Thatsache[1] darbietet, dass eine Reihe von Gewohnheiten der Aegypter, vor allem waehrend dem Alten Reiche, denen der Volkstaemme an den Ufern des obern Niles entsprach. Man wird in solchen Faellen vielfach vermuthen dürfen, dass es sich um Andeutungen einer Kulturverwandtschaft handelt. In der Vorzeit mag einer der Bestandtheile des aegyptischen Volkes mit den Vorfahren dieser Staemme in einer mehr oder weniger engen Verbindung gestanden haben. Die letzteren hielten bei ihrer geringen Kulturentwicklung Iahrtausende an einem Theile ihrer alten Sitten fest, waehrend dieselben in dem aegyptischen Reiche unter dem Einflusse der wachsenden Kultur allmaelich eine Umgestaltung erfuhren oder auch ganz in Vergessenheit geriethen.

Ein weiteres Beispiel für eine derartige Fortdauer gemeinsamer Urvorstellungen im Kreise dieser Südvoelker bieten die am obern Nile südlicher als die Schibuk lebenden Latuka dar, welche bis in die Neuzeit hinein die Sitte der secundaeren Bestattung kennen. Die Verstorbenen werden zuerst feierlich begraben, dann graebt man nach einiger Zeit ihre Gebeine wieder aus, sammelt sie in irdene Krüge und stellt sie in einem gemeinsamen Gebeinplatze auf.[2] Hier findet sich

[1] Ein sehr reichhaltiges Material an Parallelen zwischen aegyptischen und afrikanischen religioesen und profanen Gebraeuchen, sowohl solchen, die auf wirklicher Kulturbeziehung beruhen, wie solchen, die an verschiedenen Orten aus gleichen Gründen sporadisch entstanden sein werden, gab Budge, Osiris, London, 1911.

[2] Hellwald, Leben und Sitten der Voelker Afrikas und Asiens S. 216; Cunningham, Uganda S. 369.

ein aus uralter Zeit überkommener Brauch wieder, welcher in aehnlicher Form im Nilthale in der Nagada-Zeit verbreitet war, dann aber, wesentlich unter dem Einflusse der religioesen Vorstellungen, welche zur Einführung der Mumifizirung führten, verschwand.

XXIV. An einer mehrfach behandelten Stelle (II. 44) berichtet Herodot, im Tempel des Herakles zu Tyrus befinde sich eine Saeule von Smaragd. Zu dieser Angabe hatte ich[1] darauf hingewiesen, dass es sich, da Smaragde von solcher Groesse in der Natur nicht vorkaemen, vielleicht um den «Gemachten Smaragd» der Aegypter, d. h. um einen mit Kupfer gefaerbten Glasfluss handele. Diese Ausführungen haben den Beifall von Wells[2] nicht zu finden vermocht. Er hat, wie an andern Stellen seines Commentars so auch hier geglaubt, mir gegenüber eine Art Ehrenrettung Herodots unternehmen zu sollen, obwohl ich es gerade gewesen bin, der im Gegensatze zu einer Reihe anderer Aegyptologen systematisch den grossen Werth Herodots für die Kenntniss Aegyptens zu erweisen bestrebt war. Dass meine diesbezüglichen Bemühungen nicht erfolglos geblieben sind, scheint mir daraus hervor zu gehen, dass seither auch in früher sich ablehnend verhaltenden Kreisen die Verwerthung der Herodoteischen Angaben stark gestiegen ist.

Wells hebt gleichfalls hervor, dass ein so grosser Smaragd ausgeschlossen sei, meint aber, es handele sich vielleicht um ein Stück grünen Iaspis oder Malachit. Aehnlich hatte seinerzeit Zoega[3] bei den grossen Smaragden der Alten an grünen Feldspath, bez. an einen aus diesem bestehenden Smalt,

[1] Herodots Zweites Buch S. 208 f. Vgl. zu der Säule auch Movers, Die Phoenizier I S. 345.

[2] In How and Wells, A Commentary on Herodotus I S. 188.

[3] De origine et usu Obeliscorum S. 142.

der freilich nur in kleinen Stücken vorkomme, gedacht, waehrend Lenz[1] für die Saeule Malachit vorgeschlagen hatte. Freilich übersieht Wells bei seiner Deutung, dass aus mineralogischen Gründen derart umfangreiche Stücke Iaspis gleichfalls ausgeschlossen sind. Ebenso unwahrscheinlich ist die Heranziehung des Malachit. Der Malachit findet sich in Kupfergruben, wie auf Cypern, in kleinen Stücken und werden aus derartigen Gruben die gelegentlich im Alterthume auftretenden Ringsteine aus Malachit herrühren. In grossen Massen steht er aber, abgesehn von Chile, nur in Sibirien[2] an, und dass von hier aus das Material in grossen Bloecken nach Tyrus gekommen waere, erscheint voellig ausgeschlossen. Es heisst doch wohl auch den antiken Berichterstatteren eine allzu grosse Oberflaechlichkeit zutrauen, wenn man annimmt, sie haetten in Tyrus den Smaragd mit dem Malachit verwechselt, der zwar die gleiche grüne Faerbung, sonst aber durchaus verschiedene Struktur zeigt. Plinius[3] weist ausdrücklich auf die Verschiedenheit von Smaragd und Malachit hin.

Weiter erklaert es Wells für verfehlt, «to suppose it (die Smaragd-Saeule) to have been a forgery, and this in one of the richest temples of the East». Woher die Angabe entnommen wurde, dass der Herakles (Melkart)-Tempel zu Tyrus einer der reichsten des Ostens gewesen sei,[4] ist mir unbekannt. Angesichts des Reichthumes der Tempel Aegyptens ebenso wie Babyloniens bis in die Perserzeit hinein wird man aber die Richtigkeit der Behauptung bezweifeln dürfen. Der Tempel galt als altheilig und war noch unter Alexander dem Grossen hoch angesehn,[5] doch beweist dies

---

[1] Mineralogie der alten Griechen S. 20.

[2] Im Iahre 1835 wurde hier ein Malachitblock von 5,5 m Laenge, 2,5 m Breite und 1 m Hoehe gefunden.

[3] Hist. nat. XXXVII. 114

[4] Strabo XVI. 757 erwaehnt Nichts davon.

[5] Vgl. ARRIAN, Anabasis II, 16 ff.; Curtius IV, 2 ff.; Iustin. XI, 10, 11.

Nichts für einen ausserordentlich grossen Reichthum, der auch angesichts des Sinkens der Macht von Tyrus seit dem 7ten Iahrhundert[1] wenig wahrscheinlich erscheint. Herodot spricht denn auch nur von allerhand Weihgeschenken, mit denen der Tempel reich ausgestattet sei, wie auch Dius[2] von den goldenen Weihgeschenken des Koenigs Hiram im Tempel des Olympischen Zeus (Melkart) zu Tyrus berichtet.

Abgesehn hiervon ist der von Wells gewaehlte Ausdruck «Faelschung» in dem modern veraechtlichen Sinne des Wortes nicht zutreffend. Die Alten haetten einen wie Smaragd aussehenden Glasfluss nicht als eine schaendende Faelschung angesehn, und dies um so weniger, als ein derartig umfangreicher Glasfluss einen sehr hohen Werth besessen haben würde. Man darf hier nicht an die jetzt übliche Geringschaetzung des Glasflusses, besonders wenn er als Ersatz für Edelsteine auftritt, denken. Ein Blick in das grundlegende Werk von Kisa[3] zeigt überzeugend, wie hoch bei den antiken Klassikern Glas und Glasfluss eingeschaetzt wurden.

Vor allem ist das Veraechtliche einer Faelschung, welches von Wells hier vorausgesetzt wird, der antiken Auffassung nicht entsprechend. Die griechischen Chemiker sind wie spaeter die Alchemisten von dem Gedanken ausgegangen, es würde ihnen möglich sein, auf künstlichem Wege aus minderwerthigen Stoffen werthvollere Metalle, Edelsteine und aehnliches zu erzeugen.[4] Wenn es ihnen gelang, ein dem gewünschten Stoffe aehnliches Resultat zu erzielen, welches

---

[1] Krall, Tyrus und Sidon (Sitz. ber. der Wiener Akad. CXVI. Heft. 1) S. 61. Für Tyrus im Allgemeinen vgl. Friedrich Ieremias, Tyrus bis zur Zeit Nebukadnezar's, Leipzig, 1891; Movers, Die Phoenizier II 1 S. 118 ff.; für die Heiligkeit der Insel, bez. Stadt a. a. O. S. 125 f.; für den Tempel a. a. O. I S. 387 f.

[2] Frg. 2 bei Müller, Frag. Hist. Graec. IV p. 398 aus Iosephus, Ant. VIII, 5, 3 und c. Apion. I, 17.

[3] Das Glas im Altertume. 3 Bde. Leipzig 1908.

[4] Vgl. H. Kopp, Die Alchemie I, Heidelberg 1886 S. 1 ff.; Berthelot, Les Origines de l'Alchimie, Paris 1885.

sie bei ihren wenig ausgebildeten analytischen Methoden von diesem nicht ohne Weiteres zu unterscheiden vermochten, so glaubten sie thatsaechlich die technische Herstellungsweise des Stoffes entdeckt zu haben. Die technischen Texte sprechen daher in solchen Faellen im Sinne ihrer Autoren vollkommen richtig vom ποιεῖν des Goldes, u. s. f. Die betreffenden chemischen Rezepte der Papyri[1] sind keine solche von Faelschern; sie rühren von Technikern her, welche von ihrer Sache und deren günstigen Erfolgen fest überzeugt waren. Wenn bei einzelnen Rezepten[2] bemerkt wird, das Ergebniss sei derart ὥστε καὶ τοὺς τεχνίτας λαθεῖν, so ist damit nicht gemeint, die Handwerker würden durch das Produkt betrogen, sondern dasselbe sei so gut gelungen, dass sogar sachkundige Handwerker keinen Unterschied mehr von dem erstrebten Stoffe zu erkennen vermoechten. In Folge dessen wird denn auch in den Rezepten[3] ausdrücklich zwischen der ποίησις und dem δόλος geschieden.

Unter diesen Umstaenden sehe ich keine Veranlassung meine Ansicht, welche, soweit ich sehe, in vollem Umfange den mineralogischen Thatsachen, den technischen Verhaeltnissen und dem grieschischen Sprachgebrauche Rechnung traegt, aufzugeben zu Gunsten einer Annahme, welche meiner Ueberzeugung nach in keiner dieser Beziehungen Einleuchtenderes zu ergeben vermag.

---

[1] Pap. Leyden X, publ. LEEMANS, Papyri Graeci Musei Lugduni-Batavi, Leiden 1885 S. 199 ff.; übers. BERTHELOT, Collection des anciens Alchimistes Grecs, Introduction p. 28 ff. und der diesen Papyrus ergaenzende Papyrus Graecus Holmensis, herausgegeben von O. LAGERCRANTZ, Rezepte für Silber, Steine und Purpur, Leipzig 1913.

[2] Z. B. Pap. Leyden pl. 2 Z. 13 f.; 7 Z. 1 f.

[3] Vgl. z. B. Pap. Leyden pl. 3 Z. 10 und 15.

Remarques sur le livre de M. H. Sottas, La préservation de la propriété funéraire dans l'ancienne Egypte, Bibliothèque de l'Ecole des Hautes Etudes, sciences philologiques et historiques, fasc. 205, Paris, 1913.

Par

Pierre Montet.

Dans beaucoup de tombeaux égyptiens, surtout sous l'Ancien Empire, une inscription bien en vue rappelle aux visiteurs qu'ils ont certaines convenances à observer. Ceux qui ne tiendraient pas compte de cet avertissement sont menacés d'un châtiment. A ceux qui le suivront on promet au contraire des récompenses. En général, toute inscription où un Egyptien fait connaître ses volontés, qu'il s'agisse du respect dû à la tombe ou de quelque autre chose, peut contenir des menaces à l'adresse des gens qui n'obéiraient pas. Ce sont ces formules de menaces que M. Sottas a rassemblées et traduites dans son ouvrage.

Or, chaque égyptologue sait que M. Spiegelberg et M. Möller avaient avant lui réuni et traduit beaucoup de ces formules[1]. M. Sottas qui les a redonnées sans en excepter une

---

[1] Spiegelberg, Die Tefnachtosstèle des Museums von Athen, dans le Recueil de travaux, XXV, 1903, pp. 190—198; L. Möller, Das Dekret des Amenophis, des Sohnes des Hapu, dans les Sitzung. der K. Pr. Akademie der Wissenschaften, Berlin, 1910.

déclare (p. 119, note 2) qu'il n'a connu le travail de M. Möller que lorsque le sien fut entièrement terminé. Personne n'en doutera, mais le lecteur qui se demandera seulement ce que le livre de M. Sottas apporte de neuf ne s'arrètera guère à ce détail. Ce n'est pas tout. M. Sottas a cité et traduit quelques uns des textes trouvés à Coptos par Weil et Reinach et dont le premier éditeur n'avait entrevu le sens que d'assez loin; mais cette fois encore il s'est laissé devancer. Avant que son livre fût imprimé paraissaient les études de M. Gardiner, de M. Sethe et de M. Moret[1] sur les mêmes documents. C'était vraiment jouer de malheur. Mais, puisqu'il venait trop tard, M. Sottas n'eut il pas mieux fait de renoncer bràvement à toute la partie du sujet qui était déjà traitée. Son livre serait devenu plus court, mais personne n'y eut trouvé à redire.

C'est surtout dans les deux premiers chapitres de son livre que M. Sottas a affronté des textes dont personne n'avait encore sérieusement tenté la traduction. Ces deux chapitres contiennent aussi de longs développements sur les croyances des Egyptiens et des rapprochements entre ces croyances et celles d'autres peuples. Nous resterons, nous, sur le terrain philologique, cherchant seulement à savoir si M. Sottas a correctement cité et bien compris les textes sur lesquels il s'appuie. Voici les principaux points qui nous paraissent mériter une discussion.

1° P. 17. M. Sottas cite d'après K. Piehl (*Proceedings S. B. A.* XIII, 123), mais sans reconnaître le signe , la phrase où il voit une grosse difficulté: «Que peuvent représenter, écrit-il, ces deux signes

[1] Gardiner, dans Proceedings of the Society of biblical Archaeology, t. XXXIV, 1912, pp. 257—265; K. Sethe, dans Gottingische gelehrte Anzeigen, 1912, n. 12, pp. 705—726; Moret dans le Journal Asiatique, 1912, II, p. 75 sqq.

et ? Des déterminatifs du verbe ? Il y a peu d'apparence. Un substantif régime de ? Peut-être sa vertèbre, son cou». Il y avait en effet si peu d'apparence que et fussent les déterminatifs de que M. Sottas aurait très bien pu négliger cette hypothèse. Ces deux signes servent à écrire un mot rare *ṯs* qui signifie »cou». Il en existe d'autres exemples:

Maspero, *Miss. fr.* I, 194[1]. Davies, *Deir el Gebrawi*, I, 23 = Sethe, *Urkunden*, I, 142[2].

Ce dernier exemple montre bien qu'il faut lire le signe que M. Sottas n'avait pas reconnu. Quant au second signe du groupe, il se lit *ṯs* également; on trouve en effet dans des textes du Moyen Empire au lieu de (Lacau, *Recueil de travaux*, XXX, 200)[3]. Nous avons donc affaire à un mot écrit au moyen de deux signes homophones. M. Lacau qui a énuméré toute une série de mots semblables (*Recueil de travaux*, XXXIV, 217) a prouvé de plus que le groupe des signes homophones pouvait être précédé des éléments phonétiques. Notre mot offre précisément les deux orthographes, à coté de . L'analogie avec des mots tels que , etc. nous invite à considérer que dans le groupe le premier signe est purement phonétique, le second au contraire figuratif (ce que M. Erman appelle »Wort-

---

1 Je dois cet exemple à l'amabilité de M. Dévaud.

2 Le groupe avant la lacune est très suffisamment net. M. Sethe ne l'a pas reconnu et propose de lire , ce qui n'offre aucun sens, comme M. Sottas lui-même l'a remarqué.

3 Communication de M. E. Dévaud.

zeichen»). Comme ce signe représente le cou d'un oiseau et que sert de déterminatif au mot »cou, gorge, poitrine»[1], nous concluons que le mot *ṯs* signifie »cou». Pourquoi les Egyptiens, quand ils eurent à créer un signe pour figurer le cou, ont ils représenté un cou d'oiseau et non un cou humain? Sans doute parce que le premier était plus facile à dessiner que le second.

Reste à interpréter les deux derniers signes. Ils forment à eux seuls toute une proposition dont le verbe est sous-entendu. M. Sottas l'a compris, mais il n'a pas vu qu'il y avait deux manières de rétablir le verbe manquant.

1°. Je saisirai son cou comme un oiseau [le saisirait].

2°. Je saisirai son cou comme [je saisirai] un oiseau.

M. Sottas a adopté la première traduction, mais c'est la seconde qui est la bonne. Quand les Egyptiens font une ellipse, le verbe doit être rétabli dans la seconde proposition à la même personne que dans la première (voir les exemples cités par Erman, *Aeg. Gram.* 498—499). D'un autre côté, M. Sottas croit que le défunt se compare à un oiseau de proie qui saisit ses ennemis par le cou. Il devrait alors démontrer que le mot *ꜣpd* (car c'est ainsi qu'il faut lire dans les exemples qui nous occupent et) peut désigner un faucon ou un vautour. Pour savoir quelles espèces d'oiseaux les Egyptiens désignaient par le mot *ꜣpd*, il suffit d'énumérer les déterminatifs du mot et d'identifier les espèces figurées dans les scènes de chasse et d'élevage accompagnées d'une légende contenant le mot *ꜣpd*. Partout il s'agit de pacifiques oiseaux de basse-cour, grues, canards et pigeons, mais jamais d'oiseaux de proie. Dans les scènes de chasse,

[1] On trouvera des exemples de ee mot dans Pyr. Teti 26, Pepi I 389, Pepi II 165 et dans NAVILLE, Deir el Bahari V, pl. 139.

nous voyons que c'est par le cou que les chasseurs attrappent les oiseaux prisonniers dans le filet ou dans la panthe. Tel est le traitement que le défunt fera subir à l'intrus qui ne se conformerait pas aux usages.

2°. P. 41, M. Sottas cite cette phrase: [hiéroglyphes] (*Urk.* I, 23) qu'il traduit ainsi: «Tout individu qui a fait pour moi ceci, jamais il n'aura à rougir de mon dégout (*bwt*)». Puis il ajoute en note: »On pourrait encore voir dans [hiéroglyphe] le déterminatif de *špj* qui aurait été déplacé dans *Urk.* I, 23».

Cette seconde manière de voir est la bonne. Le mot *bwt* (ou peut-être *bw*, car il n'est pas sûr que le *t* appartienne au radical) n'est jamais écrit par le poisson seul; il se présente toujours ainsi, [hiéroglyphes] ou [hiéroglyphes], avec un déterminatif qui reproduit une poisson spécial, le *bynni*. Le poisson qui détermine le mot *špt* (et non *špj*, le *t* étant radical) est bien différent du poisson *bwt*. C'est le fahaka dont le nom égyptien était *špt* et qu'on reconnait tant bien que mal dans la copie de M. Sethe[1]. Il faut donc traduire: «Tout homme qui fait ceci pour moi n'en aura jamais de mecontentement».

La stèle 159 du British Museum contient un exemple du verbe *špt* où l'on voit très nettement que le déterminatif du mot est un fahaka. M. Sottas cite cet exemple, mais comment a-t-il pu aboutir à l'étrange traduction que voici: «Je n'ai pas forniqué avec des mâles, rougissant de dégout envers lui»? On ne se l'explique qu'à moitié en constatant que la publication dont s'est servi M. Sottas *(Hieroglyphic textes from egyptian stelae . . . in the British Museum)* pré-

---

[1] Sur ces déterminatifs voir P. MONTET dans le Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale, t. XI.

sente à cet endroit une grossière faute de copie. Grâce à l'obligeance de M. Dévaud qui a eu entre les mains la copie du Dictionnaire de Berlin et une photographie de cette stèle je puis donner ici le texte correct du passage[1]: «N'ayant pas de sommeil pour les gens dont il est mécontent». Le propriétaire de la stèle veut dire sans doute qu'il est un maître vigilant, n'accordant du repos aux gens que lorsqu'il est content d'eux.

3°. P. 49. M. Sottas cite un passage d'une inscription d'Assiout actuellement détruite qui n'est connue que par la *Description de l'Egypte (Antiquités* IV, pl. 48, 11). Les relevés de la *Description* effectués par des gens qui ne comprenaient pas les hiéroglyphes sont naturellement défectueux. Toutefois il n'est pas permis de les corriger sans nécessité. Le passage dont il s'agit se présente ainsi dans la *Description:*

M. Sottas lit le second membre de phrase et traduit «On ne lui fera pas ses cérémonies». J'objecterai que «faire des cérémonies» se dit en égyptien et non ; enfin que M. Sottas substitue au de la *Description.* Il suffisait de combler la lacune par un mot tel que «enfants» et de supprimer le que le dessinateur de la Commission a cru voir après pour obtenir une phrase très claire et composée de deux parties sy-

[1] M. Sottas qui est allé à Berlin aurait pu se le procurer; il aurait du au moins ne pas ajouter une faute à celle de la publication. Pourquoi écrit-il au lieu de ?

métriques: «Son souvenir ne sera pas parmi les humains, son nom ne sera pas parmi ses enfants».

4°. P. 50. M. Sottas y donne d'après l'édition de M. Griffith (I, 212—214) le passage d'une inscription d'Hep-Djefi (Assiout, XIIème dynastie) où le défunt s'adresse aux visiteurs de la tombe. Il est vrai que l'écriture de M. Griffith est un peu défectueuse et qu'au bas de la ligne 213 plusieurs signes sont méconnaisables. Ce n'était pourtant pas une raison pour bouleverser un texte très clair que l'éditeur avait correctement publié, sauf dans un court passage:

En haut de la ligne 213 on lit dans l'édition de M. Griffith [. . . .] 213 «[Tous les gens qui . . .] et qui feront des éclats de voix dans ce tombeau . . .». Les textes du Moyen et du Nouvel Empires contiennent de fréquentes allusions à l'interdiction d'élever la voix en certains lieux. Hep-Djefi lui-même se qualifie «faisant taire celui qui est haut de voix pour qu'il cesse de parler». Au lieu de cela M. Sottas lit ; c'est à dire que dans un chapitre intitulé «Evolution du formulaire», il substitue à une formule qui fait son apparition vers la douzième dynastie une vieille formule de l'Ancien Empire.

Plus loin, à ce passage «ils tomberont par la colère de Thot» M. Sottas substitue . ce que lui seul sans doute peut traduire «ils tomberont sous la crainte de Thot». Dans la suite, M. Sottas ayant appris dans

Gardiner, *Admonitions*, p. 107, à traduire le mot *dnd*, a reconnu que le texte de Griffith ne devait pas être modifié (*Addenda et Corrigenda*, p. 172). C'est bien, mais pourquoi ne l'a-t-il pas vu plus tôt?

D'un autre coté, il y avait avantage à prolonger la citation. M. Sottas ne cite à cet endroit que la première partie du développement, celle où Hep-Djefi menace d'un châtiment ceux qui lui causeront du dommage. Venait ensuite la contre-partie où le défunt promet à ceux qui lui feront du bien une belle félicité. Les termes des deux parties se correspondent: s'oppose à et à . Ces différents termes ont été traduits par M. Sottas d'une façon un peu vague.

5°. P. 52. Il s'agit cette fois d'un passage de l'inscription des contrats du même Hep-Djefi (280—282). M. Griffith utilisant les copies anciennes, aidé par des remarques de M. Erman et de M. Maspero, a pu donner de cet important document un texte que tout le monde avec raison a proclamé excellent. M. Sottas n'y a pas pris garde. Il n'a pas craint d'encourir la malédiction dont le nomarque d'Assiout menacait ceux qui amoindriraient ses écritures. Il a ainsi introduit dans un court passage une demi-douzaine de changements:

	au lieu de	
	»	
ooo (2 fois)	»	
	»	
	»	
	»	

Or, il n'est pas un de ces changements qui ne soit inutile ou fâcheux:

1. comme auxiliaire est rare, mais s'emploie quelquefois (Erman, *Aeg. gr.* 353). Il n'y avait donc pas à rétablir la forme habituelle.

2. Les Egyptiens écrirent souvent la négation au lieu de ou de (Erman, *Aeg. gr.* 512).

3. ooo et ooo sont entièrement différents. *ooo* sert à écrire le mot *ỉt* «orge» et détermine d'autres noms de céréales. ooo détermine surtout des noms de liquides, , , .

4. Dans cette inscription le mot *ḥtmt* est toujours écrit de la même manière, le déterminatif après la marque du féminin.

5. Qu'on écrive ou la traduction n'est pas modifiée; mais celui qui par exemple voudrait étudier le rôle du trait | après l'époque des pyramides jugerait très important de savoir si dans un texte daté, comme celui-ci, le trait existe ou non.

6. Si M. Sottas restitue la préposition devant *wcb nb*, c'est sans doute parce qu'il estime que ces mots se rattachent au verbe précédent dont dépendent déjà les mots . Mais cette manière de voir n'obligeait pas M. Sottas à restituer la préposition. Quand plusieurs substantifs coordonnés se rattachent à un adjectif ou à un verbe par l'intermédiaire d'une préposition, les Egyptiens peuvent soit répéter la préposition devant chaque nom, soit ne l'exprimer qu'une fois devant le premier. Si l'énumération est un peu longue et si les termes peuvent se classer en deux groupes, ils peuvent encore répéter la préposition devant le

premier terme du second groupe: (Hammâmât, 1, 4—5) «muni d'outres et de vêtement, de pains, d'eau et de toutes les plantes fraîches du Sud». Mais je crois que les mots de l'inscription d'Assiout, au lieu de se rattacher à la phrase précédente, en commencent une nouvelle et qu'il faut traduire: «Cet orge appartiendra donc aux prêtres ordinaires du temple individuellement. Chaque prêtre qui me donnera ce pain, qu'il ne partage pas . . . etc.». On voit combien il était nécessaire de se tenir scrupuleusement au texte de l'inscription.

6°. P. 53. Au lieu de lire *grt.* De même, p. 98, il fallait au lieu de . Mais d'autres égyptologues que M. Sottas confondent encore ces deux signes.

7°. P. 67. Dans la transcription que fait M. Sottas d'un texte d'Assiout (Xème dynastie) publié dans la *Description de l'Egypte* (*Antiquités*, IV, pl. 49. 8) se sont glissées quelques erreurs. Ainsi au lieu de il fallait lire . L'expression *s3 s3* «fils d'un homme» pour désigner des personnages de quelque importance est assez fréquente: *Hat-noub*, n. VIII, l. 2; *Prisse*, XIII, 1; XV, 4; XVI, 13.

Plus loin, au lieu de lire ,

au lieu de lire ,

au lieu de lire .

8°. P. 68. M. Sottas traduit (*Siut*, pl. 11, l. 1)

par «Seigneur de Ré». Il n'existe aucun titre pareil. Il s'agit d'une épithète d'Anubis, écrite ici en abrégé, dont l'orthographe ordinaire est [hiéroglyphes]. Le mot [hiéroglyphes] signifie «l'entrée du trou» et désigne une nécropole de la moyenne Egypte (celle d'Assiout ou celle de Meir). Dans [hiéroglyphes] le signe ⊙ remplace le mot *ḳrrt* entier.

9°. P. 68. Une partie du texte que M. Sottas cite à cet endroit d'après la *Description de l'Egypte (Antiquités,* IV, 48, 5), depuis [hiéroglyphes] jusqu'à [hiéroglyphes] a été bien mal relevée. Je ne crois pas que M. Sottas qui s'est obstiné à transcrire ce passage soit parvenu à le rendre compréhensible. La suite est plus claire. Cependant il faut corriger [hiéroglyphes] que donne M. Sottas en [hiéroglyphes] (d'après *Siout* I, 213; au Nouvel Empire ce mot est déterminé par le bras armé [hiéroglyphe]). Après [hiéroglyphes] M. Sottas a omis [hiéroglyphes]. A la fin de l'énumération on peut lire, comme M. Sottas, [hiéroglyphes] (cf. les stèles du Caire 20508, 2 et 20509, 2); cependant je préférerais [hiéroglyphes] qui rappelle davantage les tracés informes de la *Description.*

Avec le chapitre II se termine la partie la plus originale du livre de M. Sottas. Je ne poursuivrai donc pas plus loin mon examen. Qu'on me permette pourtant une remarque avant de finir. Dans un travail d'une certaine étendue comme celui-ci, il est difficile à l'auteur, même fort instruit de la grammaire égyptienne s'il n'a pas encore eu le temps de fréquenter beaucoup les textes, de ne pas laisser échapper des fautes de lecture ou des erreurs de traduction. Je ne

voudrais donc pas laisser croire à ceux qui liront ces pages que le travail de M. Sottas soit sans mérite. S'ils ouvrent ce livre, ils y puiseront des renseignement très intéressants, comme j'ai fait moi-même.

Blacé (Rhône) le 24 Juillet 1914.

Pierre Montet.

Rettifica.

In Sphinx vol. XVIII, pag. 67 lin. 18, per un'errore che non fu potuto correggere in tempo, fu stampato: "una divinità femminile barbata (Anuke?)" invece di: "una divinità barbata". Si pregano gli studiosi di prenderne nota.

G. Farina.

Varia.

Von

A. Wiedemann.

XXV. Herodot II. 91 spricht von der Verehrung des Perseus in Chemmis (Achmîm) in Oberaegypten ohne dabei für diesen Perseus ein aegyptisches Aequivalent zu nennen. Man hat[1] als Gleichung meist der Hauptgott von Chemmis Min vorgeschlagen ohne hierfür einen Beweis erbringen zu koennen. Der Gedanke,[2] die Gleichung entspringe einem Titel des Min Pehreru oder Pehresu ist wenig wahrscheinlich, da dieser Titel so selten vorkommt, dass er kaum den Griechen auffallen konnte. Der folgende Erklaerungsversuch wird sich, glaube ich, mehr empfehlen.

Als ich mein Buch über Herodot schrieb, hatte ich eine für die berührte Frage wichtige Denkmaeler-Angabe übersehn. Ich habe dieselbe dann in einer kurzen Notiz[3] nachgetragen, auf die ich hier zurückkommen und sie ergaenzen moechte. In einer Reihe von Texten, welche von dem

---

[1] Wiedemann, Herodots Zweites Buch S. 368 f.; Sourdille, Hérodote et la Religion de l'Égypte p. 207 ff.

[2] Vgl. Maspero, Hist. anc. des peuples de l'Orient III S. 802; bei Wells in How and Wells, Commentary on Herodotus p. 211 als "perhaps" richtig. Wells nennt den Gott Chem oder Min und meint, die Hieroglyphe werde verschieden gelesen. Richtiger waere es zu sagen, die frühere Lesung des Ideogramnes Chem sei falsch, dasselbe sei Min auszusprechen.

[3] Im Philologus L. S. 179 f.

Bringen der grünen Augensalbe sprechen, wird als Herkunftsland Perse-(ti) genannt[1] und wechselt einmal mit dessen Name der Name des 12ten Nomos von Ober-Aegypten. Das Land selbst braucht deshalb nicht mit diesem Nomos identisch zu sein, wird aber jedenfalls in dessen Naehe gelegen haben. Vermuthlich entspricht es dem weiten gebirgigen Gebiete zwischen Nil und Rothem Meere auf der Hoehe des mittlern Oberaegypten mit seinen wichtigen Steinbrüchen, Gruben und Strassen.[2] Worauf der Name Pers zurück zu führen ist, ist unbekannt, ihn auf eine persische Ansiedelung in dieser Gegend zu beziehn liegt kein Grund vor.

Der 12te oberaegyptische Nomos lag etwas noerdlicher als der 9te Nomos, dessen Hauptstadt Chemmis war. Wenn aber Herodot von einem Pers im mittlern Oberaegypten hoerte, so musste er oder sein Gewaehrsmann geneigt sein, diesen Ort mit Chemmis in Verbindung zu bringen. War doch Chemmis die einzige groessere Stadt, welche ausser der »nahe gelegenen Neapolis» Herodot am Nilufer zwischen Kairo und Theben bekannt war. Der Anklang des Laendernamens an den des Perseus wird dann weiter die Lokalisirung eines Theiles seiner Legende in dieser Gegend veranlasst haben.

XXVI. Von den wenigen über der Erde erhaltenen Denkmaelern des klassischen Alexandrien wurden die Nadel der Cleopatra und ihr Genosse zwischen 1877 und 1881 nach New York und London überführt[1] und blieb als aeusserlich

[1] Das gleiche Land ist wohl bei dem im Hammâmât (Leps. Denkm. III. 283; vgl. Heyes, Bibel und Aegypten S. 121) für Fürsten von Koptos auftretenden Titel *seres en Pers*, etwa Beaufsichtiger (*se-res*) des Landes Pers, gemeint, in dem man in wenig wahrscheinlicher Weise einen Eunuchen סָרִיס von Persien zu sehn pflegt.

[2] Vgl. auch Krall, Das Land Punt (Sitz. ber. der Wiener Akad. CXXI) S. 64 f.

[3] Vgl. besonders H. H. Gorringe, Egyptian Obelisks. London 1885.

sichtbares Wahrzeichen der alten Groesse nur die Pompejus-Saeule übrig. Es ist nicht uninteressant, dass diese bereits verhaeltnissmaessig frühzeitig von einem aehnlichen Schicksale bedroht wurde, wie es den Obelisken des Caesareums beschieden war. Gegen Ende des 17ten Iahrhunderts wurde der Vorschlag gemacht, sie nach Frankreich zu verschiffen. Der Gedanke ging von Benoît de Maillet aus, der 1692 im Alter von 33 Iahren zum franzoesischen General-Consul in Kairo ernannt wurde und diese Stellung über 16 Iahre lang bekleidete. Waehrend dieser Zeit beschaefftigte er sich mit dem Lande Aegypten und seinen Alterthümern und legte seine theilweise recht guten Beobachtungen in einer Reihe von Mémoires nieder, welche spaeter von Le Mascrier bearbeitet und veroeffentlicht wurden.[1]

In einer dieser Abhandlungen schilderte er (S. 144 ff.) eingehend die Grossartigkeit und Schoenheit der Pompejus-Saeule, welche auch sonst auf die Besucher Aegyptens grossen Eindruck zu machen pflegte und besonders im Mittelalter und in den ersten Iahrhunderten der Neuzeit vielfache Erwaehnung gefunden hat.[2] Maillet erklaert, wenn es richtig sei, dass die Saeule einst eine Statue des Pompejus getragen habe, dann koenne sie jetzt keinem bessern Heros geweiht werden als dem Koenig von Frankreich um als Postament für dessen Bildniss zu dienen. Er schlaegt vor, Frankreich solle den Sultan veranlassen zu behaupten, er wolle die Saeule nach Konstantinopel bringen lassen, ihr Niederlegen und ihren Transport sollten die Franzosen übernehmen. Dann koenne man sie, ohne waehrend der Arbeit von den Aegyptern gestoert zu werden, nach Frankreich überführen. Die technischen Schwierigkeiten schaetzt er offenbar sehr gering ein, da er die Kosten auf nicht mehr als 20,000 Écus veranschlagt.

---

[1] Description de l'Égypte. Paris 1735 (Nachdruck Haag 1740).

[2] Vgl. G. Lumbroso, L'Egitto dei Greci e dei Romani, 2te Aufl. Rom 1895 S. 225 ff.; G. Botti, Fouilles à la Colonne Théodosienne. Alexandrie 1897 und die bei diesen angeführte reichhaltige Litteratur.

Diese Gedankengaenge hat Maillet auch der franzoesischen Regierung gegenüber entwickelt.[1] Im Iahre 1698 schlug er dem Minister vor, die Pompejus-Saeule von Alexandrien nach Paris bringen zu lassen, um dann auf ihr eine Statue Ludwig' XIV aufzustellen. Ob dem Plane von Paris aus ernstlich naeher getreten wurde, ist nicht bekannt. Zur Ausführung ist er glücklicher Weise nicht gekommen.

Ein weiteres aegyptisches Denkmal, dessen Fortführung von seinem Fundorte mehrfach erwogen worden ist, bildet die von Sloane und Caviglia 1820 entdeckte bekannte Kolossalstatue Ramses' II zu Mît Rahîne,[2] welche angeblich Mohammed ʿAli England schenkte.[3] Hier hat man angeregt, sie nach England zu bringen, waehrend andere sie in das Alterthümer-Museum zu Kairo überführen wollten.[4] In neuester Zeit ist sogar vorgeschlagen worden, den Koloss auf dem Bahnhofsplatze zu Kairo aufzurichten. Letzterer Plan fand Zeitungsnachrichten[5] zu Folge die Zustimmung von Lord Kitchener, waehrend sonst, auch von Englischer Seite, entschieden auf die Ungeeignetheit des Platzes hingewiesen wurde.[6] In wie weit der Vorschlag noch in Frage steht, laesst sich unter den obwaltenden Verhaeltnissen nicht verfolgen. Vom archaeologisch-historischen Standpunkte aus kann man nur wünschen, dass das Monument an der Stelle verbleibt, an der es Ramses II vor seinem Tempel aufrichten liess. Hier sah es allem Anschein nach[7] Herodot auf seiner aegyptischen Reise und hier ruht das umgestürzte Bildniss seit vielen Iahrhunderten. Derartig bodenstaendige, auch in ihren Trümmern nur an der Stelle, an welcher sie sich ursprünglich erhoben,

---

[1] H. Omont, Bull. Soc. nat. des Antiquaires de France. 1892 S. 92.

[2] Publ. Leps. Denkm. I. 10; III. 142^{e-h}.

[3] Baedeker, Aegypten 1877 S. 387; Budge, Guide to the Egyptian Galleries (Sculpture). British Museum S. 162.

[4] Bagnold, Proc. Soc. Bibl. Arch. X. S. 452 ff.

[5] Berliner Tageblatt, 19 Iuli 1914.

[6] Sommers Clarke, Iourn. of Egypt. Arch. I. S. 79.

[7] Wiedemann, Herodots Zweites Buch S. 426.

in ihrem Sinne und in ihrer Wirkung verstaendliche Denkmaeler, wie es die aegyptischen Kolossalmonumente sind, sollte man nicht zu versetzen unternehmen.

XXVII. Das Verhaeltniss der Geschichte von den beiden Brüdern zu der biblischen Iosephepisode und der mythologische Gehalt der aegyptischen Erzaehlung haben die Forscher viel beschaefftigt. Bei ersterer liegt thatsaechlich kein Zusammenhang vor. Der Versuch des Ehebruches der Hausfrau mit einem Hausgenossen konnte sich zu oft wiederholen als dass man zwischen zwei seiner Schilderungen eine Beziehung annehmen dürfte, vor allem nicht, wenn Vorgeschichte und Verlauf so verschieden sind wie im Papyrus d'Orbiney und im Alten Testamente.[1] Bei den mythologischen Anspielungen des Papyrus[2] ist es nicht gelungen in ihm eine fortlaufende Erzaehlung einer bestimmten Mythengruppe nachzuweisen. Der Zusammensteller des Textes hat aber, wie dies in Aegypten, wo die Religion so eng mit dem Volksleben verwachsen war, natürlich ist, zahlreiche einzelne Mythenzüge in seine Erzaehlung verwoben. Hierbei hat ihn gelegentlich eine Analogie verführt, die Mythe in weiterem Umfange heranzuziehn, als dies für die Erzaehlung selbst passte.

Eine derartig übertriebene Weiterspinnung findet sich an der Stelle, an welcher Batau seinem Bruder seine Unschuld betheuert, sich selbst entmannt und das Glied in den Fluss wirft, wo es der Silurus verschluckt. Die Castration wird durch den Zusammenhang nicht erfordert, da Batau unschuldig ist und sich daher nicht selbst zu bestrafen braucht. Sein

---

[1] Für das aegyptische Lokalkolorit der Iosephepisode vgl. Heyes, Bibel und Aegypten S. 52 ff.

[2] Vgl. die bei Maspero, Contes populaires, 4te Aufl. S. XII ff. aufgeführte Litteratur.

Eunuchenthum ist für die Fortsetzung denn auch unwesentlich. Er sagt zwar spaeter zu seiner Frau, er vermoege sie nicht aus der Hand des Flusses zu erretten, denn er sei ein Weib. Kurz darauf toedtet er aber viele Leute, die der Pharao ausgeschickt hatte, und verwandelt sich spaeterhin in einen Stier, nicht etwa in einen Ochsen.

Man hat bei dieser Episode an einen Zusammenhang mit der Osiris-Mythe gedacht, in welcher nach einer bei Plutarch aufbewahrten Fassung[1] Fische das in das Wasser geworfene Glied des Gottes verschluckten. Es handelt sich dabei jedoch nicht um das Ergebniss einer Selbstentmannung des Osiris. Dieser war nach seinem Tode zerstückelt und dabei das Glied in das Wasser geworfen worden. Freilich muss thatsaechlich neben den üblichen Versionen, in denen Osiris nach seinem Tode ohne Weiteres phallisch erscheint, ein abweichender Bericht bestanden haben, in welchem eine Castration des Gottes stattfand, mit der dann aber keine Zerstoerung des Gliedes verbunden war. Diese Auffassung wird zwar in den Texten nirgends erwaehnt, sie wird jedoch in den Zeiten und Faellen vorausgesetzt, in denen es Sitte war, den Todten zu castrieren[2] und seinen Phallus gesondert beizusetzen. Als Sarg verwendete man für ihn in der Spaetzeit bisweilen einen kleinen Holzobelisken. Hier liegt allem Anschein nach eine Erinnerung an den alten Brauch der Zerstückelung der Leiche vor. Wie ihr Koepfen erforderlich erschien um dem Todten im Ienseits den Besitz des Kopfes zu sichern,[3] so wird ihre Castrirung für seinen Phallus den gleichen Erfolg versprochen haben. Die Abschneidung er-

---

[1] Wiedemann, Sphinx XIV S. 232 ff.

[2] Derart posthum castriert erscheinen Mitglieder der 18ten Dynastie, Seti I, Ramses II und III. Vgl. Maspero, Momies Royales (Mém. de la Mission du Caire I. 4) S. 556, 563, 566; Smith, Royal Mummies (Cat. Cairo), S. 27, 31, 32, 34, 61.

[3] Wiedemann bei de Morgan, Origines II S. 205 ff. und die sonstige Sphinx XVIII S. 39 f. angeführte Litteratur.

folgte aber auch dann nach dem Ableben durch Andere, nicht bei Lebzeiten durch die eigene Hand des Osiris.

Das von Plutarch[1] erwaehnte ehebrecherische Verhaeltniss zwischen Osiris und seiner Schwaegerin und Schwester Nephthys kann man gleichfalls nicht als Parallele zu dem Papyrus heranziehn. Bei diesem wohnt Osiris versehentlich der Nephthys bei, Isis klagt aber nicht darüber, sondern zieht das diesem Umgange entsprossene Kind Anubis auf, und Osiris bestraft sich nicht durch eine Selbstentmannung für sein Vergehn. Es koennte demnach in dem Papyrus hoechstens das Verschlingen des Glieds durch den Fisch aus der Osiris-Mythe entlehnt sein, die Castration selbst kann nicht aus dieser Quelle stammen.

In der biblischen Erzaehlung spielt eine Entmannung keine Rolle, wohl aber wird in dieser Potiphar als Eunuch bezeichnet. Da er trotz dieser Angabe ein Weib besass, so haben die mittelalterlichen Iosephsagen mehrfach versucht, die Benennung nicht auf den anatomischen Thatbestand, sondern auf physiologische Zustaende zurück zu führen. Vincentius von Beauvais (gest. 1264) erklaert,[2] Putifar habe Ioseph zu unsittlichen Zwecken gekauft, Gott aber habe ihn impotent gemacht, so dass er wie ein Eunuch gewesen sei. Die muhammedanische Legende dagegen giebt an, Potiphar sei von vorn herein impotent gewesen, was seine Frau Suleicha entschuldigt, wenn sie Ioseph nachstellte. Nach dem Tode des Potiphar habe Ioseph die Suleicha geheirathet.[3] Ganz anders und eigenartig stellt das vor 1500 zum ersten Male gedruckte *Mistère du vieil testament*[4] die Sache dar. Nach-

[1] De Iside cap. 14.

[2] Speculum historiale I. 117.

[3] G. Weil, Biblische Legenden der Muselmaenner S. 105 ff.

[4] Herausgeg. von Iames de Rothschild III (Paris 1881) S. 112, Vers 19822 ff. Vgl. die sehr vollstaendige und lehrreiche Arbeit von Alexander von Weilen, Der aegyptische Ioseph im Drama des XVI Iahrhunderts. Wien. 1887 S. 11.

dem die Schuld der Frau Potiphar's festgestellt worden ist, kündigt ihr Potiphar an, er werde sie niemals mehr berühren und um das sicher zu zeigen, werde er sich entmannen lassen und Fürst der Eunuchen oder der Priester werden. Im Papyrus toedtet Anepu seine Frau und wirft die Leiche den Hunden vor. Man koennte sich aber sehr wohl denken, dass für die Geschichte von den beiden Brüdern ursprünglich eine zweite Version bestand, in welcher Anepu sich zur Selbststrafe für den ungerechten Verdacht gegen seinen Bruder entmannte und das Glied in das Wasser warf. In dieser Fassung würde die Szene in weit hoeherem Masse berechtigt erscheinen. Sie koennte dann, wie dies in dem Papyrus geschieht, spaeter auf Batau übertragen werden sein. Naturgemaess würde dies in keiner Weise dafür angeführt werden koennen, dass diese angenommene zweite Version dem Verfasser des Ioseph-Mysterium auf irgend einem Wege bekannt geworden sein koennte. Es würde in beiden Faellen die gleiche Situation gleiche Ausführung in der Schilderung hervor gerufen haben.

In derselben Weise wie diese Episoden-Parallele wird auch die folgende zu beurtheilen sein. In dem Papyrus d'Orbiney V. 3, sagt die Frau: Wenn Du den Batau leben laesst, werde ich mich toedten. Genau ensprechend erklaert die Frau in dem Ioseph-Spiel des Macropedius, welches 1544 herauskam: Wenn er nicht stirbt, so mache ich meinem Leben ein Ende.[1] — Solche analoge Erscheinungen, bei denen gelegentlich die Uebereinstimmung eine woertliche sein kann, müssen doppelt vorsichtig machen, wenn man Zusammenhaenge zwischen Erzaehlungsgruppen annehmen will, welche allgemein menschliche Dinge in gleicher Weise behandeln. Derartige Berichte werden von vorn herein vielfach voellig unabhaengig von einander zu gleicher Formulierung ihrer Darstellung gelangen.

---

[1] Weilen, a. a. O. S. 81.

XXVIII. Die Aegypter haben im Alterthume dauernd angenommen, dass zwischen dem plastischen oder gezeichneten Bilde und der dargestellten Persoenlichkeit ein enger Zusammenhang bestehe. Man konnte durch magische Formeln diese latente Verbindung in die Erscheinung treten lassen und die Person zwingen sich in ihrem Bilde zu verkoerpern.[1] Man war weiter im Stande, unter Verwendung der richtigen Zauberkünste an dem Bilde Handlungen vorzunehmen, welche auf den Dargestellten, auch wenn er sich fern von dem Bilde befand, einwirkten. Ein grosser Theil der Begraebnisszeremonien setzt diesen Glauben voraus. Die umstaendlichen, in den Formeln vom Oeffnen des Mundes zusammengefassten Handlungen hatte man ursprünglich sinngemaess an der Leiche vorgenommen. Spaeter vollzog man sie an dem Sarge oder an der Statue des Todten in der Ueberzeugung, auf diese Weise aus der Ferne auf den Verstorbenen die gleiche Wirkung auszuüben, wie wenn man ihn selbst vor sich gehabt haette.

Auf einen entsprechenden Vorstellungskreis geht es zurück, wenn man unter dem Throne oder unter den Füssen des Pharao die fremden Voelker oder die diese ersetzenden 9 Bogen darstellte. Die Voelker selbst empfanden dann den Druck der Macht des Koenigs und dass sie »unter seinen Füssen» waeren. Die grossen Tempelreliefs, in welchen man den Koenig erblickt, wie er seine Feinde erschlaegt, sind nicht ausschliesslich Erinnerungen an einen bestimmten Sieg des Herrschers. Wenn man die richtige Formel sprach, dann belebte sich die Gruppe und vollzog sich die hier dargestellte Niederwerfung und Bestrafung des Volkes von Neuem. Dass die Szenen diese Bedeutung besassen, hat nicht erst die moderne Einsicht in die altaegyptischen Gedankengaenge gelehrt, die Thatsache war den mittelalterlichen Arabern im Nilthale

[1] Vgl. für derartige Vorstellungen Wiedemann, Incarnation (Egyptian) in Hastings Encyclopaedia of Religion VII S. 188 ff.

bekannt. Calcaschandi (gest. 1418 n. Chr.) berichtet,[1] die Aegypter haetten in ihren Tempeln die Gestalten der sie umgebenden Voelker abgebildet, und, wenn eines dieser Voelker etwas gegen sie unternehmen wollte, dann verhaengten sie über dessen abgebildete Figur eine Strafe. Dann traf dieses Volk in der Ferne dasselbe, was man über diese Figuren verhaengt hatte.

Die gleiche Vorstellung, dass in dem Bilde ein Theil der dargestellten Persoenlichkeit eingeschlossen sei und diese in Folge dessen ganz oder theilweise unter den zwingenden Einfluss des Besitzers des Bildes fallen koenne, ist auf der Erde in alter wie in neuer Zeit weit verbreitet. Friedrich Gerstaecker (1816—72), der 1837—43 die Union durchwanderte, hat seine Erfahrungen in einer Reihe von Schilderungen und Romanen niedergelegt. Wenn seine Darstellungsweise dabei auch schriftstellerisch zugestutzt und mit Phantasiegestalten ausgeschmückt erscheint, so dienen doch als Hintergrund und Motive vielfach thatsaechliche Verhaeltnisse und gewinnt man hierdurch nützliches volkskundliches und religionswissenschaftliches Material.

In einer solchen Erzaehlung[2] führt Gerstaecker aus, wie es einem Maler gelang, einen alten Osage-Haeuptling am westlichen Abhange des Ozak-Gebirges zu malen. Der Indianer bestand darauf, mit seinem Gewehr in der Hand dargestellt zu werden, empfand aber dabei lebhafte Sorge, ob er nicht mit dem Bilde in die Hand eines Zauberers gefallen sei, der ihn in seinem Buche mit sich nehmen werde. Als der Maler sich entfernt hat und der Osage in seiner Erregung mehrmals Thiere fehlt, ist er überzeugt, dass dieses Unglück eingetreten sei. Der Zauberer habe ihm selbst Nichts an-

---

[1] Übersetzt bei Reitemeyer, Beschreibung Aegyptens im Mittelalter aus den geographischen Werken der Araber S. 119 f.

[2] "Der gemalte Indianer", erschienen in Hausblaetter, herausgegeben von Hacklaender und Hofer 1859. IV S. 195 ff.; abgedruckt in Gerstaecker, Gesammelte Schriften XX. S. 323 ff.

haben koennen, da er und seine indianischen Waffen dem indianischen Gotte unterstaenden und dieser nicht dulde, dass der Gott der Weissen Herrschaft über diese erhalte. Ueber die von den Weissen gefertigte Flinte haetten aber fremde Maechte Gewalt. Er eilt dem Maler nach und zwingt ihn die Flinte aus dem Bilde zu entfernen. Die haltende Hand muss aber stehn bleiben, da deren Vernichtung auf dem Bilde eine Unbrauchbarmachung der wirklichen Hand im Gefolge haben würde. Sobald die Flinte weggewaschen ist, beruhigt sich der Indianer und es gelingt ihm in der That wieder Wild zu erlegen.

Man hat hier ein klares Beispiel für den Glauben an die innige Wechselwirkung zwischen Bild und dargestellter Person vor sich. Dasselbe ist einem ganz fern liegenden Kulturkreise entlehnt und dieser Umstand zeigt am besten, dass man es bei derartigen Vorstellungen im Nilthale nicht mit einer aegyptischen Einzelerscheinung zu thun hat, sondern mit einem allgemein menschlichen Gedankengange.

Hall, H. R., Catalogue of Egyptian Scarabs, Etc., in The British Museum. Volume I — Royal Scarabs. Printed by Order of The Trustees. British Museum. London 1913.

Parmi les petits objets qu'on voit dans les musées égyptiens, le scarabée est populaire. Il représente en effet un type caractéristique de l'ancienne Égypte[1], il sollicite notre attention et il mérite d'être étudié, non seulement parce qu'il a joué un rôle important comme emblème religieux, mais encore qu'il a été employé comme cachet et bijou.

Outre les notices instructives qu'on lit dans les descriptions sommaires des collections conservées à nos musées égyptiens, la littérature d'Égyptologie possède quelques ouvrages qu'il est bon de consulter, lorsqu'on veut étudier le scarabée. J'en citerai les titres suivants:

W. J. Loftie, «An Essay of Scarabs», London 1884;

W. M. Flinders Petrie, «Historical Scarabs», London 1889;

Percy E. Newberry, «Scarab-shaped Seals», London 1907 — ouvrage faisant partie du grand Catalogue Général du Musée du Caire;

Percy E. Newberry, «Scarabs», London 1908;

G. Fraser, «Catalogue of Scarabs», London 1900;

F. Ll. Griffith and John Ward, «A Collection of Historical Scarabs», *Proc. Soc. Bibl. Arch.*, XXII (1900), p. 305, 386; XXIII, p. 19, 79;

John Ward, «The Sacred Beetle», London 1902;

Mrs Alice Grenfell, «Amuletic Scarabs for the Deceased»

[1] Cf. G. Maspero, Guide du Visiteur au Musée du Caire, 1912, p. 319.

dans le *Recueil de Travaux*, XXX, p. 105 et «The Rarer Scarabs of the New Kingdom», *Rec. de Travaux*, XXXII, p. 113.

Il faut aussi consulter les travaux de M. E. A. Wallis Budge: «Catalogue of the Hilton Price Collection», p. 17; «Catalogue of the Lady Meux Collection», p. 185; «Catalogue of the Harrow School Museum», p. 14; «Catalogue of Egyptian Antiquities in the Fitzwilliam Museum», p. 87; «The Mummy», p. 231.

Pour ma part, je voudrais ajouter à cette liste le catalogue de M. Garrett Chatfield Pier: «Egyptian Antiquities in the Pier Collection», Chicago 1906. Le lecteur y retrouvera peut-être quelques spécimens de scarabées qui lui seront utiles à titre de comparaison.

Bien que M. Hall ait eu, on le voit, des devanciers en ce qui concerne l'étude du scarabée égyptien, son travail est de la plus grande importance. L'auteur a eu à sa disposition les scarabées conservés au British Museum. L'abondance de matériaux qu'offre cette magnifique collection assure une valeur tout à fait spéciale à cette première série qu'il en a publiée.

Voici l'impression qui se dégage de l'examen de l'ouvrage de M. Hall: c'est un catalogue méthodique et minutieux depuis le commencement jusqu'à la fin.

Les scarabés royaux et les «Seal-Amulets» occupent la plus grande partie du catalogue. En général les noms et les légendes, qu'ils portent, ont été gravés d'une manière assez nette. Si pour un objet ou un autre il se présente quelque difficulté de déchiffrer ce qu'on y a voulu buriné, M. Hall a su la résoudre grâce à sa connaissance approfondie de cette sorte d'antiquités.

Deux petits scarabées, gravés au nom du roi Neb-ka-Rā, ouvrent la série. Les noms de Khufu et de Khāfrā se lisent sur quelques types dont la facture est très bonne. Plus loin, le nombre des scarabées, gravés au nom d'un seul et même roi, se multiplie petit à petit, et la liste des spécimens portant le prénom de Thoutmès III est longue.

Ce premier chapitre du livre de M. Hall est plein de notices instructives et d'observations utiles. Les objets qu'il y a décrits sont au nombre de 2594.

Le deuxième chapitre est consacré à la description des «Cylinder-seals» (2595—2651). C'est un travail souvent pénible de déchiffrer les inscriptions gravées sur ces monuments. Le petit texte que porte le n° 2595 est un peu difficile à comprendre au premier coup d'oeil. Toutefois l'auteur y croit voir le nom du roi «Techa A[te]th (?), with the words «golden name» (?)», et pour le moment je n'objecterai rien à cette explication. Les autres types que M. Hall publie sont de nature à nous intéresser. On peut constater qu'il a apporté beaucoup de soin à la rédaction des notices explicatives.

Trois courts chapitres, intitulés: 1) «Signet-rings and stamps»; 2) «Ancient Impressions, etc»; 3) «Miscellanea», terminent dignement cet instructif volume qui est précédé d'une introduction fort bien écrite et d'un index qui permet au lecteur de s'orienter vite parmi les objets décrits.

Upsala, décembre 1914.

Ernst Andersson.

Hieroglyphic Texts from Egyptian Stelae &c., in The British Museum. — Part IV (50 Plates). London 1913. — Part V (50 plates). London 1914.

Je dirai d'abord un mot sur le quatrième volume de ce grand ouvrage.

La majeure partie des monuments qu'il contient sont des stèles datant du Moyen Empire.

Une stèle d'Useretsen I figure sur la première planche. La reproduction photographique se retrouve dans le travail de M. Budge, Guide to the Egyptian Galleries (Sculpture), p. 39. Vérification faite, il ne nous reste qu'à reconnaître que la nouvelle copie paraît bonne.

Autant que j'ai pu voir, il n'y a que peu d'observations à présenter quant à la manière dont on a reproduit les textes. Je ne veux pas dissimuler que avant de procéder à la critique, il aurait été utile d'avoir eu l'occasion de vérifier les textes sur les originaux — on trouvera peut-être quelque chose à corriger.

La reproduction d'une stèle de Sebekḥotep et d'Useretsen occupe les planches 12—13. Pour la partie supérieure de la stèle, on lit, l. 2, . Je suis d'avis qu'on doit rendre ce passage: . Je serai heureux d'apprendre que l'original porte cette leçon que j'ai cru pouvoir déchiffrer sur la photographie que donne M. Budge, *op. cit.*, p. 50.

Le texte de la stèle d'Ānkef commence avec la formule fréquente: , etc. Dans la copie qu'on

nous en donne sur la planche 14, je ne vois pas le signe ☥. Je propose de le suppléer. D'ailleurs les auteurs ont déjà noté cette omission, cf. «Hieroglyphic Texts», Part V, p. 13 où ils reproduisent la phrase d'après l'original. Cependant une petite faute d'impression s'y est glissée: lire [hieroglyphs] au lieu de [hieroglyphs].

Enfin je signalerai à l'attention des lecteurs la stèle d'Ȧnepu-ḥotep (pl. 39). A droite, sur le bord du champ de la stèle, un texte est gravé qui se rapporte à Osiris. Vérification faite avec la photographie de M. Budge, *op. cit.*, pl. XVI, il faut suppléer [hieroglyphs] après les lignes horizontales qui viennent à la suite du groupe [hieroglyphs].

Le cinquième volume des «Hieroglyphic Texts» comprend une longue série des monuments très importants «dating from the XIth to the middle of the XVIIIth dynasty». J'en citerai de préférence la stèle d'Ȧntefȧqer qui date de la XIe dynastie (pl. 1—2), les inscriptions des rois Hyksos Ȧpepi et Khian (pl. 18), et les inscriptions qui se lisent sur les statues de Senmut (pl. 29—32). Je laisse au lecteur le soin de vérifier les copies des textes.

Le travail que M. Budge et ses assistants ont accompli en publiant ces deux nouveaux volumes de textes est bon et digne d'éloges.

Upsala, décembre 1914.

Ernst Andersson.

